

PLURALISMO CULTURAL Y DERECHOS DE LAS MINORIAS

Oscar Pérez de la Fuente

Director: Dr. Eusebio Fernández García

Doctorado en Derecho (Programa en Derechos Fundamentales)

Universidad Carlos III de Madrid

El objetivo de esta Tesis Doctoral es la articulación de los fundamentos filosóficos de los derechos de las minorías culturales. Se analizan las coordenadas del paradigma del reconocimiento, un ámbito de las Teorías de la Justicia que tiene que ver con las relaciones entre igualdad, identidad y diferencia. La primera es una coordenada metaética que estudia el universalismo y el particularismo. La segunda es una coordenada metaética sobre el monismo, el relativismo y el pluralismo. La tercera es una coordenada filosófica que analiza el liberalismo y el comunitarismo. La cuarta es una coordenada filosófico política sobre la relevancia moral de la identidad cultural donde se sitúan las posiciones del liberalismo igualitario, el culturalismo liberal y el multiculturalismo. La quinta es una coordenada filosófico jurídica sobre los derechos colectivos a partir de las tesis en contra -individualista, jurídica, de la redundancia, de los riesgos- y las tesis a favor -social, colectivista, política, de la concreción-. Se analizan diferentes modelos de derechos colectivos como derechos de los colectivos, derechos en función de grupo, derechos a bienes colectivos, derechos colectivos como derechos políticos. Estas coordenadas del paradigma del reconocimiento deben hacer compatible la asunción de que la cultura es un bien público con el respeto al individualismo ético.

Os envío el resumen de mi tesis. El código Unesco es 560203 y el área es Filosofía del Derecho.

Saludos

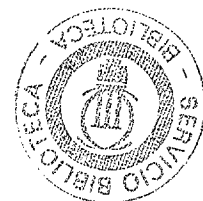
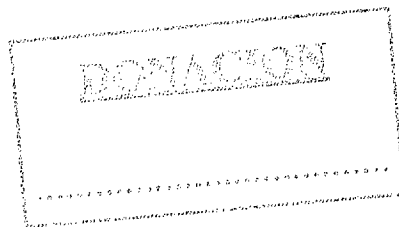
Oscar

A Anna Mulet Vicens in memoriam
Una persona especial en mi vida que ya no está entre nosotros
Sempre teu

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS BARTOLOMÉ DE LAS CASAS
DOCTORADO EN DERECHOS FUNDAMENTALES



TESIS DOCTORAL
PLURALISMO CULTURAL Y DERECHOS DE LAS MINORÍAS



Autor: Oscar Pérez de la Fuente
Director: Dr. Eusebio Fernández García

PLURALISMO CULTURAL Y DERECHOS DE LAS MINORÍAS

	Pág.
Introducción	1
I.- ANDAMIOS PARA LAS IDEAS: COORDENADAS PARA LA ARTICULACION DEL PARADIGMA DEL RECONOCIMIENTO	
1.- Del ‘fin de la historia’ al ‘choque de civilizaciones’.....	13
1.- a) <i>El ‘fin de la historia’: Una oportunista reinterpretación hegeliana.....</i>	<i>21</i>
1.- b) <i>El ‘choque de las civilizaciones’: Una profecía apocalíptica.....</i>	<i>27</i>
2.- Globalizaciones, la globalización y la otra globalización: ¿hacia un nuevo paradigma?.....	33
2.- a) <i>Globalización tecnológica: La sociedad red.....</i>	<i>37</i>
2.- b) <i>Globalización económica: De la competitividad global a la equidad de la otra globalización.....</i>	<i>41</i>
2.- c) <i>Globalización política: Del nuevo papel del Estado nación a la democracia global.....</i>	<i>46</i>
2.- d) <i>Globalización cultural: De la dinámica global/local a la inclusión/exclusión de las identidades diferenciadas.....</i>	<i>52</i>
3.- ¿Qué es el multiculturalismo?.....	65
3.- a) <i>Ambigüedad.....</i>	<i>68</i>
3.- b) <i>Vaguedad.....</i>	<i>72</i>
3.- c) <i>Lenguaje emotivo.....</i>	<i>78</i>
3.- d) <i>Concepto esencialmente controvertido.....</i>	<i>81</i>
4.- Universalismo y particularismo.....	88
5.- Monismo, relativismo, pluralismo	108
5.- a) <i>Monismo.....</i>	<i>111</i>
5.- b) <i>Relativismo.....</i>	<i>116</i>
5.- c) <i>Pluralismo.....</i>	<i>124</i>
6.- Articulando el paradigma del reconocimiento.....	147

II.- LA POLÉMICA LIBERAL COMUNITARISTA: *PAISAJES DESPUÉS DE LA BATALLA*

	<u>Pág.</u>
0.- Panorámica del debate entre liberales y comunitaristas.....	153
1.- Yo desvinculado v. Yo situado.....	178
1.- L) <i>¿Quién es el yo desvinculado?</i>	178
1.- C) <i>La tesis social del yo situado.</i>	185
2.- Autonomía v. Autenticidad.....	191
2.- L) <i>Autonomía ¿para qué?</i>	191
2.- C) <i>La verdad ¿os hará libres?</i>	200
3.- Neutralidad estatal v. Política del bien común.....	208
3.- L) <i>¿Es posible la neutralidad?</i>	209
3.- C) <i>¿Imponer la moral social?</i>	222
4.-Unión social de uniones sociales v. Comunidad.....	232
4.- L) <i>Algo más que la república de los egoístas.</i>	232
4.- C) <i>Comunidad y pluralismo, la extraña pareja.</i>	245
5.- Paisajes después de la batalla.....	255
5.-1) <i>Kant v. Hegel, de nuevo.</i>	259
5.-2) <i>De las etiquetas académicas a los argumentos filosóficos.</i>	267
5.-3) <i>Nueva agenda política: republicanismo cívico, culturalismo liberal.</i>	277
5.-4) <i>¿Los comunitarios no están en comunidades liberales? O sobre la capacidad de crítica a partir de una metaética del yo situado.</i>	290

III.- ACERCA DE LA RELEVANCIA MORAL DE LA IDENTIDAD CULTURAL

	<u>Pág.</u>
1.- Cultura: ¿bien primario?.....	297
2.- El concepto de minoría cultural.....	322
3.-Libertad e identidad cultural.....	344
3.- a) <i>Liberalismo igualitario: Privatizando culturas.....</i>	346
3.- b) <i>Culturalismo liberal: Cultura para la autonomía.....</i>	365
3.- c) <i>Multiculturalismo: Seres humanos incardinados en culturas diversas.....</i>	393
4.-Igualdad e identidad cultural.....	423
4.- a) <i>Liberalismo igualitario: Compensando desigualdades.....</i>	427
4.- b) <i>Culturalismo liberal: Acomodando las diferencias nacionales.....</i>	436
4.- c) <i>Multiculturalismo: La política de la diferencia.....</i>	441
5- La alternativa cosmopolita.....	447
6.-Sobre el igual valor de las culturas.....	456
7.-El pluralismo cultural y la idea de tolerancia.....	464
7.- a) <i>Tolerancia no es relativismo.....</i>	476
7.- b) <i>Tolerancia negativa.....</i>	478
7.- c) <i>Tolerancia positiva: comprender al diferente.....</i>	480
7.- d) <i>Metaética y tolerancia.....</i>	482

IV.- IDENTIDAD CULTURAL Y DERECHOS COLECTIVOS

	Pág.
1.-La polémica sobre los individuos, los colectivos y los derechos.....	487
2.-Tesis en contra de los derechos colectivos.....	499
2.-a) <i>Tesis individualista.....</i>	500
2.-b) <i>Tesis jurídica.....</i>	506
2.-c) <i>Tesis de la redundancia.....</i>	512
2.-d) <i>Tesis de los riesgos.....</i>	516
3.-Tesis a favor de los derechos colectivos.....	519
3.-a) <i>Tesis social.....</i>	519
3.-b) <i>Tesis colectivista.....</i>	524
3.-c) <i>Tesis política.....</i>	530
3.-d) <i>Tesis de la concreción.....</i>	533
4.- El derecho positivo de los derechos colectivos.....	558
5.- Modelos de derechos colectivos.....	572
5.- a) <i>Derechos de los colectivos.....</i>	572
5.- b) <i>Derechos a bienes públicos.....</i>	577
5.- c) <i>Derechos en función de grupo.....</i>	585
5.- d) <i>Derechos colectivos como derechos políticos.....</i>	589
6.-¿Tienen los inmigrantes derechos colectivos?.....	593
7.- Derechos colectivos: ¿una discusión sin fin?.....	610
V.- CONCLUSIONES	627
BIBLIOGRAFÍA.....	647

PLURALISMO CULTURAL Y DERECHOS DE LAS MINORÍAS

	Pág.
Introducción	1
I.- ANDAMIOS PARA LAS IDEAS: COORDENADAS PARA LA ARTICULACION DEL PARADIGMA DEL RECONOCIMIENTO	
1.- Del ‘fin de la historia’ al ‘choque de civilizaciones’.....	13
1.- a) <i>El ‘fin de la historia’: Una oportunista reinterpretación hegeliana.....</i>	21
1.-b) <i>El ‘choque de las civilizaciones’: Una profecía apocalíptica.....</i>	27
2.- Globalizaciones, la globalización y la otra globalización: ¿hacia un nuevo paradigma?.....	33
2.-a) <i>Globalización tecnológica: La sociedad red.....</i>	37
2.-b) <i>Globalización económica: De la competitividad global a la equidad de la otra globalización.....</i>	41
2.-c) <i>Globalización política: Del nuevo papel del Estado nación a la democracia global.....</i>	46
2.-d) <i>Globalización cultural: De la dinámica global/local a la inclusión/exclusión de las identidades diferenciadas.....</i>	52
3.- ¿Qué es el multiculturalismo?.....	65
3.- a) <i>Ambigüedad.....</i>	68
3.- b) <i>Vaguedad.....</i>	72
3.- c) <i>Lenguaje emotivo.....</i>	78
3.- d) <i>Concepto esencialmente controvertido.....</i>	81
4.- Universalismo y particularismo.....	88
5.- Monismo, relativismo, pluralismo	108
5.-a) <i>Monismo.....</i>	111
5.-b) <i>Relativismo.....</i>	116
5.-c) <i>Pluralismo.....</i>	124
6.- Articulando el paradigma del reconocimiento.....	147

II.- LA POLÉMICA LIBERAL COMUNITARISTA: *PAISAJES DESPUÉS DE LA BATALLA*

	<u>Pág.</u>
0.- Panorámica del debate entre liberales y comunitaristas.....	153
1.- Yo desvinculado v. Yo situado.....	178
1.- L) <i>¿Quién es el yo desvinculado?</i>	178
1.- C) <i>La tesis social del yo situado.</i>	185
2.- Autonomía v. Autenticidad.....	191
2.- L) <i>Autonomía ¿para qué?</i>	191
2.- C) <i>La verdad ¿os hará libres?</i>	200
3.- Neutralidad estatal v. Política del bien común.....	208
3.- L) <i>¿Es posible la neutralidad?</i>	209
3.- C) <i>¿Imponer la moral social?</i>	222
4.-Unión social de uniones sociales v. Comunidad.....	232
4.- L) <i>Algo más que la república de los egoístas.</i>	232
4.- C) <i>Comunidad y pluralismo, la extraña pareja.</i>	245
5.- Paisajes después de la batalla.....	255
5.-1) <i>Kant v. Hegel, de nuevo.</i>	259
5.-2) <i>De las etiquetas académicas a los argumentos filosóficos.</i>	267
5.-3) <i>Nueva agenda política: republicanismo cívico, culturalismo liberal.</i>	277
5.-4) <i>¿Los comunitarios no están en comunidades liberales? O sobre la capacidad de crítica a partir de una metaética del yo situado.</i>	290

III.- ACERCA DE LA RELEVANCIA MORAL DE LA IDENTIDAD CULTURAL

	<u>Pág.</u>
1.- Cultura: ¿bien primario?.....	297
2.- El concepto de minoría cultural.....	322
3.-Libertad e identidad cultural.....	344
3.- a) <i>Liberalismo igualitario: Privatizando culturas.....</i>	346
3.- b) <i>Culturalismo liberal: Cultura para la autonomía.....</i>	365
3.- c) <i>Multiculturalismo: Seres humanos incardinados en culturas diversas.....</i>	393
4.-Igualdad e identidad cultural.....	423
4.- a) <i>Liberalismo igualitario: Compensando desigualdades.....</i>	427
4.- b) <i>Culturalismo liberal: Acomodando las diferencias nacionales.....</i>	436
4.- c) <i>Multiculturalismo: La política de la diferencia.....</i>	441
5- La alternativa cosmopolita.....	447
6.-Sobre el igual valor de las culturas.....	456
7.-El pluralismo cultural y la idea de tolerancia.....	464
7.- a) <i>Tolerancia no es relativismo.....</i>	476
7.- b) <i>Tolerancia negativa.....</i>	478
7.- c) <i>Tolerancia positiva: comprender al diferente.....</i>	480
7.- d) <i>Metaética y tolerancia.....</i>	482

IV.- IDENTIDAD CULTURAL Y DERECHOS COLECTIVOS

	Pág.
1.-La polémica sobre los individuos, los colectivos y los derechos.....	487
2.-Tesis en contra de los derechos colectivos.....	499
2.-a) <i>Tesis individualista.....</i>	500
2.-b) <i>Tesis jurídica.....</i>	506
2.-c) <i>Tesis de la redundancia.....</i>	512
2.-d) <i>Tesis de los riesgos.....</i>	516
3.-Tesis a favor de los derechos colectivos.....	519
3.-a) <i>Tesis social.....</i>	519
3.-b) <i>Tesis colectivista.....</i>	524
3.-c) <i>Tesis política.....</i>	530
3.-d) <i>Tesis de la concreción.....</i>	533
4.- El derecho positivo de los derechos colectivos.....	558
5.- Modelos de derechos colectivos.....	572
5.- a) <i>Derechos de los colectivos.....</i>	572
5.- b) <i>Derechos a bienes públicos.....</i>	577
5.- c) <i>Derechos en función de grupo.....</i>	585
5.- d) <i>Derechos colectivos como derechos políticos.....</i>	589
6.-¿Tienen los inmigrantes derechos colectivos?.....	593
7.- Derechos colectivos: ¿una discusión sin fin?.....	610
V.- CONCLUSIONES	627
BIBLIOGRAFÍA.....	647

INTRODUCCIÓN

Existe una cierta tendencia a considerar que la Filosofía es un saber puramente especulativo preocupado exclusivamente por problemas teóricos, que se autogeneran mutuamente, sin apenas relación con el mundo práctico. El descrédito por las posibilidades de la reflexión teórica es generalizado, ya que se concibe que las polémicas intelectuales tienen resultados apenas perceptibles. A lo que contribuye que -como ninguna otra disciplina- los diferentes enfoques en Filosofía hayan desplegado tantos esfuerzos en definir y redefinir su objetivo, su metodología, su aproximación y sus presupuestos, lo que ha acabado generando un cierto academicismo, donde las posturas filosóficas se presentan como extremos inevitablemente irreconciliables.

Paralelamente a estas connotaciones habituales sobre lo filosófico, la creciente complejidad de las sociedades actuales suele comportar una desorientación que, a veces, acaba por convertirse en auténtica perplejidad. El mundo de hoy se compone de sociedades cada vez más pluralizadas y los individuos tienen un alud de referentes, informaciones y posibilidades que convierten el proceso de autoidentificación en una compleja tarea llena de obstáculos. Esto pone en evidencia que los individuos necesitan realizar procesos interpretativos y valorativos de gran calado para comprender el mundo que les rodea. Uno de los anclajes que ha tenido esta necesidad de autoidentificación de los individuos es la cultura. En los últimos años, existe un renacido interés por explicar los conflictos de las diferentes sociedades en términos culturales. La especial idiosincrasia del concepto *cultura* pone en evidencia que cualquier aproximación que se realice

necesitará de un marco analítico previo que delimite su significado, alcance y consecuencias. Este aspecto pone de relieve que el descrédito común por la Filosofía se ve acompañado, en un mundo cada vez más complejo, por la necesidad de encontrar una interpretación basada en un previo enfoque conceptual¹. La valoración de los diversos códigos simbólicos, morales, culturales y lingüísticos se ha de realizar sobre la base de una selección determinada por criterios que conformarán, en última instancia, la identidad de los individuos.

Una de las perplejidades que se pone de manifiesto en nuestras sociedades es que la proclamada afirmación del pluralismo se contradice con el hecho de que el poder político necesita de grados de homogeneidad para su adecuada configuración. Las renovadas apelaciones a la cultura en el campo político ponen de relieve que cada sociedad tiene una articulación específica de la dinámica homogeneidad/pluralismo. Las minorías nacionales reivindican el reconocimiento en la esfera pública de su identidad específica, lo que en algunos casos supone replantear los enfoques tradicionales del Estado-nación. Las minorías indígenas afirman la necesidad de reconocimiento de un *status* especial para sus miembros que se vincule a las normas tradicionales. Los inmigrantes ponen de relieve los criterios de inclusión de la ciudadanía y, en algunas ocasiones, buscan mantener su identidad cultural específica en el contexto de la sociedad en la que viven. Existen otros polos de autoidentificación de los individuos que comprenden a movimientos de mujeres, minorías raciales, homosexuales, minorías religiosas, movimientos juveniles alternativos, discapacitados... que articulan un discurso específico, que busca su adecuado reconocimiento y su acomodación en la esfera pública.

¹ MacIntyre sostiene que “en nuestra cultura, la filosofía académica es una actividad muy marginal y especializada. A veces los profesores de filosofía quieren vestir las galas de la oportunidad y algunas personas con educación universitaria se preocupan con vagas evocaciones de sus antiguas aulas, pero tanto los unos como los otros se sorprenderían, y el público más amplio todavía más, si alguien sugiriera, como me dispongo a hacer ahora, que las raíces de algunos problemas que centran la atención especializada de los filósofos académicos y las raíces de algunos de los problemas centrales sociales y prácticos de nuestras vidas cotidianas son lo mismo. A la sorpresa le seguiría la incredulidad si, además,

La legitimidad del poder político es puesta en cuestión cuando su interpretación de la homogeneidad social -necesaria para su configuración- se realiza en función de una definición excluyente que no incorpora adecuadamente el pluralismo cultural. En esas circunstancias se producen algunos conflictos que se vinculan con el grado de definición cultural específica que se deba realizar desde la esfera pública. Las sociedades democráticas realizan un discurso, implícito o explícito, sobre el pluralismo cultural que inevitablemente tienen que gestionar, lo que pone de manifiesto la necesidad de un marco conceptual previo que permita analizar las situaciones de una forma adecuada. Algunos de los debates relacionados con el pluralismo cultural incorporan elementos de fuerte carga emotiva que dificulta las posibilidades de que avance un diálogo fructífero entre las diferentes posiciones. Es tarea filosófica delimitar adecuadamente los conceptos y articular valores en los que se basen propuestas normativas para contextualizar y comprender el discurso sobre pluralismo cultural de las sociedades democráticas.

Una cierta lectura de las aportaciones filosóficas en el siglo XX está basada en la asunción de las consecuencias del *giro pragmático*. Consiste en valorar la influencia posterior de los planteamientos del segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas* que aboca a plantearse las relaciones entre razón y práctica y entre significado y realidad. Una posible interpretación se sintetizaría con las palabras de Wittgenstein cuando afirma: “no preguntes por el significado, pregunta por el uso”². Esto viene a soslayar la importancia del trasfondo contextual en la adquisición de los significados, como señala Dewey³. Algunas

se dijera que no podemos entender, ni menos resolver, un tipo de problemas sin entender el otro”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 67.

² CASTILLO, Ramón del, *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, UNED, Madrid, 1995, p. 31.

³ Dewey afirma que “no podemos inferir que los símbolos son capaces de proporcionar el contexto último que produce significado y comprensión. El discurso continuado y sistemático nos capacita para determinar el significado de los símbolos dentro del discurso sólo porque nos capacita para construir un contexto no-verbal y no-simbólico que se refiere a la totalidad”. DEWEY, John, *Context and thought. On experience, nature and freedom*, Bobbs-Merril, Indianapolis, 1960.

implicaciones de este planteamiento se han traducido en el comunitarismo, el culturalismo liberal y el multiculturalismo. En este sentido, Taylor ha puesto de manifiesto la relevancia de Wittgenstein para comprender al sujeto vinculado como agente incardinado en un trasfondo específico que le da inteligibilidad a su experiencia⁴. La crítica comunitarista a los presupuestos individualistas y metafísicos de la *Teoría de la Justicia* de Rawls están en la línea de reivindicar los aspectos contextuales para la autoidentificación y orientación moral de los individuos. La evolución de Rawls en su obra el *Liberalismo político* ha sido interpretada por algunos como una visión neopragmática, que parte del hecho del pluralismo de las sociedades democráticas. Esta alusión al *giro pragmático* no significa que la teoría haya devenido completamente irrelevante⁵, pero sí pone en cuestión la conexión concreta entre teoría y práctica para resaltar la importancia del contexto⁶. Una de las cuestiones transversales que ocupará las reflexiones de este trabajo es analizar las posibilidades de la reflexión teórica de llegar a la verdad moral y la relevancia que en ese ejercicio tienen elementos particulares como la cultura. El giro pragmático supone concebir las relaciones entre teoría y práctica de forma más dinámica, pero no es adecuado concebirlo como una cruda apelación a los hechos, como se trasluce de las palabras de Wittgenstein cuando afirma: “si he agotado los fundamentos he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Entonces me inclino a decir: Así es simplemente como actúo”⁷. Esta

⁴ TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Fina Birulés Beltrán, pp. 91-92.

⁵ Rorty afirma que “la broma de que los filósofos se han arrojado a sí mismos fuera de la profesión sería una burla tan tonta como un cargo similar urdido contra un médico que hubiera vuelto obsoleta la terapia mediante un invento de medicina preventiva”. RORTY, Richard, *El giro lingüístico*, Paidós, 1998, traducción de Gabriel Bello, p. 118.

⁶ Toulmin sostiene que “no es necesario que busquemos, como hacen algunos filósofos contemporáneos, una teoría de la práctica: no se trata de eso. A primera vista, un programa así puede parecer que concuerda con las formas de pensar de Wittgenstein: pero, a mi entender, eso es lo contrario de lo que él postulaba. Las ‘teorías’ (más exactamente ‘recurrir a las teorías’) son prácticas que tienen funciones específicas que desempeñar en disciplinas particulares. El recurrir a una teoría no revela los cimientos metafísicos de la disciplina. (...) El derrumbe del fundacionalismo destruyó los sueños de una Teoría (con mayúscula) integral como marco racional que englobe o sostenga nuestros conceptos cotidianos, pero las funciones diversas de las teorías (con minúscula) en las disciplinas prácticas significan que todavía merecen, y recompensan, la reflexión filosófica”. TOULMIN, Stephen, *Regreso a la razón. El debate entre racionalidad y la experiencia y la práctica en el mundo contemporáneo*, Península, Barcelona, 2003, traducción de Isabel González-Gallarza, Granizo, p. 203.

⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig, “Investigaciones filosóficas”, Crítica, Barcelona, 1988, p. 217, traducción de U. Moulines y A. Suárez, citado en CASTILLO, Ramón del, *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, UNED, Madrid, 1995, p. 21.

alusión inicial al giro pragmático sirve para poner de manifiesto que una de las interpretaciones de las aportaciones filosóficas del siglo XX está en la línea de proponer las limitaciones de la teoría y reivindicar la importancia del contexto, algo que subyace a posiciones comunitarista, culturalista liberal y multiculturalista.

El objetivo de esta Tesis Doctoral es la articulación de los fundamentos filosóficos de los derechos de las minorías culturales. La justificación de este enfoque viene de considerar que el enfoque filosófico permite mostrar elementos relevantes de análisis de las diferentes propuestas normativas para la gestión del pluralismo cultural. Es importante resaltar que el enfoque de fundamentación filosófica es algunas veces obviado en el debate sobre el pluralismo cultural, que se sostiene entre conclusiones enfrentadas más que en considerar los presupuestos que las sustentan, que suelen permanecer en el olvido. La especial idiosincrasia del concepto de cultura supone la reivindicación de las minorías culturales de alguna forma de derechos colectivos para mantener su diferencia específica. Esta especificidad que plantean los derechos de las minorías culturales socava los presupuestos individualistas y igualitaristas de la posición liberal. El culturalismo liberal considera que las minorías nacionales e indígenas deben ser objeto de protección mediante los derechos colectivos para mantener su identidad específica. El multiculturalismo considera que también otras minorías deben ser objeto de protección en la esfera pública. En concreto, se destaca el debate de si se puede justificar que los inmigrantes tengan derechos colectivos.

El análisis de los fundamentos filosóficos de las minorías culturales se iniciará con algunas coordenadas sobre el contexto intelectual de los últimos años, que coinciden en resaltar la importancia creciente de la cultura en el ámbito político. Esto tiene diversas interpretaciones, pero finalmente supone la necesidad de conceptualizar y articular un ámbito específico de las Teorías de la Justicia en torno al *paradigma del reconocimiento*. El objetivo de este paradigma está

basado en las relaciones entre igualdad, identidad y diferencia. El proceso de globalización pone de manifiesto la relevancia de la identidad cultural para los seres humanos. Algunos interpretan que la globalización supone la reacción en forma de identidades de resistencia. En cambio, otras posiciones consideran que la redefinición del papel del Estado-nación puede suponer un replanteamiento de los criterios de inclusión y exclusión de la comunidad política que se vinculan con la ciudadanía. Estas coordenadas para la articulación del paradigma del reconocimiento ponen de manifiesto la necesidad de considerar qué soluciones normativas son más adecuadas para las situaciones de las diferentes minorías culturales.

Una primera aproximación al análisis filosófico viene de las consideraciones metaéticas. Estudiar los derechos de las minorías culturales tiene que ver, en primer lugar, con la coordenada metaética que considera el *universalismo* y el *particularismo*. Existe una visión que considera que los valores morales son exclusivamente universales. Otras posiciones dan relevancia moral a las circunstancias particulares, entre las que se encuentran el comunitarismo, el culturalismo liberal y el multiculturalismo. Lo relevante de analizar el binomio universalismo/particularismo es que la especificidad de las reivindicaciones de los derechos de las minorías culturales pone en cuestión la asunción de que la moralidad sólo se compone de verdades universales, ya que demandan el reconocimiento de la relevancia moral de determinada particularidad, la que define su identidad como minoría.

Una segunda coordenada metaética se relaciona con el *monismo*, *relativismo* y *pluralismo*. Se basa en la consideración metaética de la diversidad moral. El monismo considera que existe una única jerarquía de valores morales que los individuos pueden conocer. El relativismo afirma que no existen verdades morales en su versión fuerte o que éstas son internas a su cultura en su versión débil. El pluralismo en su versión débil considera que existe un pluralismo razonable de las concepciones del bien que afirma los valores de la esfera

pública. Es decir, que existe un consenso de valores que permite, de forma secundaria, afirmar el pluralismo. El pluralismo en su versión fuerte considera que los valores morales son objetivos e inconmensurables, lo que significa que no existen criterios teóricos para determinar la corrección de las visiones rivales de los valores. La cuestión que subyace a estas concepciones metaéticas es su valoración del pluralismo cultural. El monismo considera que es moralmente irrelevante, ya que existe una distinción tajante entre moral y cultura. El relativismo lo valora en tal extremo que, en su versión débil, considera que no existen valores universales, ya que son internos a cada cultura. El pluralismo en versión débil considera el pluralismo cultural siempre y cuando no vaya en contra del consenso de valores de la esfera pública. El pluralismo en versión fuerte considera que existe inconmensurabilidad entre culturas, pero también dentro de cada cultura, incluso dentro de cada individuo, pero afirma que existen valores universales, lo que aboca a soluciones de *modus vivendi* que obligan a replantear las relaciones entre teoría y práctica. Esta consideración metaética es una perspectiva transversal de todo el debate sobre el pluralismo cultural.

La tercera coordenada, en el ámbito filosófico, considera la polémica entre el *liberalismo* y el *comunitarismo*. El comunitarismo no es un movimiento homogéneo, es, más bien, una perspectiva filosófica antiindividualista, que ha agrupado a algunos autores de perfiles y concepciones ideológicas heterogéneos que han criticado la propuesta del liberalismo procedimental de la *Teoría de la Justicia* de Rawls por sus presupuestos individualistas y metafísicos. El comunitarismo parte de considerar que los individuos son seres situados en circunstancias particulares, que son las que definen su identidad y les orientan moralmente. Considera que el liberalismo minusvalora el papel de la comunidad para la vida de los individuos, que el comunitarismo considera que tiene un papel fundamental. Lo relevante de acercarse a esta polémica intelectual para el objetivo de este trabajo es que ha supuesto un elaborado análisis de la normatividad liberal, en la propuesta de liberalismo procedimental de Rawls, analizando algunos aspectos en la línea de la relevancia moral del contexto y de

los vínculos colectivos que el liberalismo no valora suficientemente. Como una crítica contextualista a los presupuestos individualistas del liberalismo, el comunitarismo ha planteado una serie de argumentos a los que es interesante atender para valorar las dimensiones colectivas en la configuración de los valores morales, realizando un profundo análisis sobre la constitución dialógica de la identidad de los individuos. Algo que subyace a las relaciones entre moral, identidad y cultura.

La cuarta coordenada, en el ámbito de la filosofía política, analiza las posiciones sobre la relevancia moral de la identidad cultural, que se concretarán como el *liberalismo igualitario*, *culturalismo liberal* y *multiculturalismo*. El liberalismo igualitario considera que existe un consenso de valores procedimentales en la esfera pública y las diferentes identidades culturales que pertenecen al ámbito privado. Adopta la misma estrategia con el pluralismo cultural que con el pluralismo religioso. El culturalismo liberal afirma que la esfera pública debe reconocer y proteger a las minorías nacionales e indígenas para mantener su identidad específica. Considera que para realizar elecciones autónomas es necesario un contexto significativo que debe estar protegido por la esfera pública. No considera justificado proteger culturas que supongan restricciones a la autonomía de sus miembros. El multiculturalismo considera que la diversidad cultural es inescapable y enriquecedora. Afirma una política de la diferencia que reconozca a cada uno por su identidad única, lo que busca transformar el significado estigmatizante de la diferencia.

Además se tratarán algunas polémicas relacionadas con la relevancia moral de la identidad cultural, como la *alternativa cosmopolita*, que considera que los deberes morales son hacia el conjunto de la Humanidad y que tiene demasiado peso moral el hecho del nacimiento en un determinado lugar. Según esta posición, la situación actual es un caleidoscopio de culturas que no se pueden individualizar. Esta posición ha sido vista como un ataque al nacionalismo y, en general, a las posiciones que afirman positivamente la relevancia moral de la

identidad cultural. Otra polémica relacionada es sobre el *igual valor de las culturas*, una idea que subyace en algunos planteamientos multiculturalistas y que es puesta en cuestión por algunos autores liberal igualitarios. Lo que está en el trasfondo del debate es la inconmensurabilidad de las culturas y las relaciones entre moral y cultura. También se analizará la idea de tolerancia que, en muchas ocasiones, es una apelación recurrente a los conflictos originados en el pluralismo cultural. El particular mecanismo de la tolerancia presenta un carácter paradójico, ya que parte de un juicio de desaprobación que se suspende por determinadas circunstancias, con lo que se permite algo objetable en principio. El carácter paradójico de la tolerancia se estudiará en función de: a) *paradoja sobre que el error no tenga derechos*; b) *paradoja de la tolerancia como virtud pública*; c) *paradoja de los límites de la tolerancia*; c) *paradoja de la tolerancia con los intolerantes*. La intuición de que el trasfondo metaético tiene relevancia en el concepto de tolerancia se traslada a analizar la relación de las posiciones relativista, monista y pluralista respecto de tolerancia sin límite, la tolerancia negativa y la tolerancia positiva.

La quinta coordenada, en el ámbito de la filosofía jurídica, estudia la polémica sobre los derechos colectivos. La especificidad de los derechos de las minorías culturales es la reivindicación de derechos colectivos que asumen dimensiones colectivas y buscan proteger la identidad específica del grupo. Esta idea va contra muchas intuiciones habituales asociadas a la teoría liberal. La polémica sobre los derechos colectivos se sistematizará en forma de tesis en contra: a) *individualista*: los individuos son los únicos sujetos morales y titulares de derechos; b) *jurídica*: los derechos colectivos tienen problemas de técnica jurídica para ser reconocidos; c) *de la redundancia*: los derechos colectivos se solapan con los derechos individuales; d) *de los riesgos*: generan más consecuencias negativas que positivas. Mientras que las tesis a favor son: a) *social*: afirma la importancia del contexto para los individuos y la necesidad de protegerlo; b) *colectivista*: los colectivos forman una estructura de la existencia humana, y, en caso de conflicto con los derechos individuales, deben prevalecer

los derechos colectivos; c) *política*: el enfoque adecuado de los derechos colectivos es político, no jurídico, en el marco de una democracia que reconozca el papel de las minorías; d) *de la concreción*: la mayoría de los derechos colectivos se reducen a derechos políticos, políticas de fomento de la diversidad cultural o exención de algunos deberes por motivos culturales y religiosos, no van en contra necesariamente de los principios liberales. Para estudiar la articulación concreta de los derechos colectivos se analizarán algunas propuestas como la de *derechos de los colectivos*, *derechos en función de grupo* de Kymlicka, *derechos a bienes colectivos* de Raz y *derechos colectivos como derechos políticos* de Young. Sobre estas bases conceptuales, se intentará determinar si los inmigrantes pueden ser titulares de algún modelo de derechos colectivos y, en su caso, cómo podrían articularse.

Cabe realizar algunas precisiones metodológicas. La mayoría de obras a las que se hace referencia en este trabajo son de las últimas décadas, especialmente en el ámbito anglosajón. Esto no debe ser interpretado como una minusvaloración por los pensadores clásicos de la Historia de las Ideas. Antes al contrario, estos autores contemporáneos sólo pueden ser entendidos desde la perspectiva de considerar que en su bagaje filosófico se encuentran implícita o explícitamente las elaboraciones de autores que les precedieron. No se podría entender a Rawls sin el legado de Kant, ni a Taylor sin la aportación de Hegel, ni a MacIntyre sin la obra de Aristóteles. Precisamente las obras actuales vienen a confirmar la consideración como *clásicos* a las aportaciones de sus predecesores. Una ventaja de utilizar autores de las últimas décadas es que se facilita el trabajo de contextualización temporal. La mayoría de estos autores pertenece al ámbito anglosajón. Esto se justifica en diversos motivos, pero quizá el principal se corresponda con la riqueza y profundidad del debate intelectual que en esas sociedades se realiza sobre el pluralismo cultural. El ejemplo más usualmente aludido es Canadá, donde existen la minoría francófona del Québec, minorías indígenas e inmigrantes de procedencias diversas. También la sociedad norteamericana con esa imagen, quizá estereotipada, del *melting pot*, de crisol de

razas y culturas, ha suscitado situaciones diversas que han dado origen a la reflexión en torno al pluralismo cultural. Ante ello cabe tener una cierta prevención en la traslación literal de algunos términos, como explica Thiebaut con las connotaciones europea y anglosajona del término *liberal*⁸. El sentido que se aplicará en este trabajo al liberalismo se vincula con el liberalismo político que promueve una sociedad de libres e iguales, posición que defienden Rawls⁹, Dworkin¹⁰ y Barry¹¹, entre otros. Es importante acotar que no se refiere al liberalismo económico o neoliberalismo que defiende la prioridad de la economía de mercado y un Estado mínimo, posición que han sostenido Nozick¹², Hayeck¹³ y Friedman¹⁴. La justificación de excluir del enfoque a los liberales o liberales conservadores viene de considerar que su posición no es especialmente significativa en el debate sobre la relevancia moral de la identidad cultural.

⁸ Thiebaut afirma que “He venido hablando de pensamiento liberal y parece necesaria una aclaración previa sobre el término ‘liberal’ en la medida en que muchos discursos públicos lo dotan de tonos peligrosos. La palabra ‘liberalismo’ tiene, en efecto, una semántica confusa. Lamentablemente, y una vez perdidas -excepto, sorprendentemente, en el ámbito anglosajón- las connotaciones que constituyen una herencia transmitida al pensamiento político de la que debemos enorgullecernos, el término tiende a entenderse, desde la teoría económica y sus avatares, en el sentido de lo que el lenguaje cotidiano llama ‘neoliberalismo’. Este término se convierte en muchas expresiones del imaginario cultural, incluso en antagónico de las mismas ideas que el liberalismo filosófico y político defendieron: la dignidad y la libertad humanas, la solidaridad o la igualdad. Cuando la teoría política liberal norteamericana emplea ese adjetivo tiene menos dificultades en asociar a él los antiguos contenidos solidarios y progresivos; pero parece todavía menester argumentar, entre nosotros, que la (nueva) teoría política liberal -y, tal vez, la menos nueva reinterpretada- no es una teoría que fomente el desinterés por lo común. Si los anglosajones no pueden, también por problemas internos a su tradición, decir que ‘liberal’ es ‘socialdemócrata’, o ‘socialista’ a secas, ni probablemente necesiten hacerlo, el contexto europeo ha accedido, por el contrario, a ese tipo de tradiciones -respetuosas tanto del común como de la autonomía y la dignidad de los sujetos- enfrentando a los contenidos ‘neoliberales’ la reformulación del republicanismo que se mantiene en el socialismo democrático”. THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano, Un sujeto reflexivo en la sociedad compleja*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 31-32.

⁹ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, 2ª reimpresión, traducción de María Dolores González. RAWLS, John, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, traducción de Antoni Doménech. RAWLS, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, edición a cargo de Erin Kelly, Paidós, Barcelona, 2002.

¹⁰ DWORKIN, Ronald, *A matter of principle*, Harvard University Press, 1985. DWORKIN, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993, introducción de Fernando Vallespín. DWORKIN, Ronald, *Sovereign virtue*, Harvard University Press, Massachussets, 2000.

¹¹ BARRY, Brian, *La Teoría liberal de la justicia, examen crítico de las principales doctrinas de “Teoría de la Justicia” de John Rawls*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, traducción de Heriberto Rubio. BARRY, Brian, *La justicia como imparcialidad*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de José Pedro Tosaus Abadía. BARRY, Brian, *Culture and equality*, Harvard University Press, 2001.

¹² NOZICK, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, traducción de Rolando Tamayo.

¹³ HAYECK, Friedrich A. von, *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, 1978. HAYECK, Friedrich A. Von, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1991, traducción de José-Vicente Torrente.

¹⁴ FRIEDMAN, Milton, *Libertad de elegir hacia un nuevo liberalismo económico*, Grijalbo, Barcelona, 1987, traducción de Carlos Rocha Pujol.

Otra precisión metodológica es que las coordenadas para la articulación de los fundamentos filosóficos de los derechos de las minorías culturales están presentadas de mayor a menor grado de abstracción. Esto se justifica porque se producen implicaciones sucesivas entre los diferentes niveles del análisis, por lo que parece adecuado iniciar la investigación en las coordenadas metaéticas para acabar en las coordenadas de la filosofía jurídica. Las conclusiones podrían ser interpretadas como el final de una especie de silogismo que tiene sus premisas en las diferentes coordenadas, de mayor a menor grado de abstracción. Lo que pretende resaltar este enfoque es que la clave de algunas polémicas relacionadas con las situaciones de pluralismo cultural reside en presupuestos y asunciones que se basan en cuestiones de fundamentación filosófica que, en ocasiones, se presentan inarticuladas.

Los términos de la configuración del paradigma del reconocimiento son objeto de debate público en las sociedades democráticas. Algunas reivindicaciones de las minorías culturales ponen en cuestión el alcance del consenso de valores de la esfera pública y la consideración de la necesidad de grados de homogeneidad social y cultural para constituir la comunidad política. Uno de los rasgos de la complejidad de las cuestiones asociadas al pluralismo cultural es que afectan a los principios organizadores de la convivencia en sociedad. Otro rasgo es que la noción de cultura remite a dimensiones colectivas que no acaban de encajar bien en el enfoque individualista dominante. Un tercer rasgo es que las Teorías de la Justicia suelen basarse en la dicotomía igualdad/desigualdad de recursos, pero el pluralismo cultural supone aportar soluciones en la dinámica igualdad/identidad/diferencia. Otro rasgo es hasta qué punto la afirmación de la diferencia específica es siempre compatible con sostener valores morales universales. Éstas son algunas de las cuestiones que se desarrollarán en esta articulación de los fundamentos filosóficos de los derechos de las minorías culturales.

I.- ANDAMIOS PARA LAS IDEAS: COORDENADAS PARA LA ARTICULACIÓN DEL PARADIGMA DEL RECONOCIMIENTO

1.- Del ‘fin de la historia’ al ‘choque de civilizaciones’ 1.-a) *El ‘fin de la historia’: Una oportunista reinterpretación hegeliana* 1.-b) *El ‘choque de las civilizaciones’: Una profecía apocalíptica* **2.- Globalizaciones, la globalización y la otra globalización: ¿hacia un nuevo paradigma?** 2.-a) *Globalización tecnológica: La sociedad red* 2.-b) *Globalización económica: De la competitividad global a la equidad de la otra globalización* 2.-c) *Globalización política: Del nuevo papel del Estado-nación a la democracia global* 2.-d) *Globalización cultural: De la dinámica global/local a la inclusión/exclusión de las identidades diferenciadas* **3.- ¿Qué es el multiculturalismo?** 3.-a) *Ambigüedad* 3.-b) *Vaguedad* 3.-c) *Lenguaje emotivo* 3.-d) *Concepto esencialmente controvertido* **4.-Universalismo y particularismo** **5.- Monismo, pluralismo, relativismo** 5.-a) *Monismo* 5.-b) *Relativismo* 5.-c) *Pluralismo* **6.- Articulando el paradigma del reconocimiento.**

Un andamio, según la definición de la Real Academia, es un “*armazón de tablonos o vigas puestos horizontalmente y sostenidos en pies derechos y puentes, o de otra manera, que sirve para colocarse encima de ella y trabajar en la construcción o reparación de edificios, pintar paredes o techos, subir o bajar estatuas u otras cosas, etc.*”. Es decir, es una determinada estructura desde la cual poder trabajar. Del subtítulo de un poema de Jaime Gil de Biedma titulado *El arquitrabe*¹⁵ extraigo la metáfora de *Andamios para las ideas* para titular este

¹⁵ El poema *El arquitrabe*, con el subtítulo de *Andamios para las ideas*, dice así: “*Uno vive entre gentes pomposas. Hay quien habla/del arquitrabe y sus problemas/ lo mismo que si fuera un primo suyo /-muy cercano además./ Pues bien, parece ser que el arquitrabe está en peligro grave. Nadie sabe/ muy bien por qué es así, pero lo dicen/ Hay quien lleva diciéndolo desde hace veinte años/ Hay quien habla, también, del enemigo:/ inaprensibles seres/ están en todas partes, se insinúan/ igual que el polvo en las habitaciones/ Y hay quien levanta andamios/ para que no se caiga: gente atenta/ (Curioso que en inglés ‘scaffold’ signifique/ a la vez andamio y cadalso.)/ Uno sale a la calle/ y besa a una muchacha o compra*

capítulo. De esta imagen poética se pueden extraer implicaciones filosóficas que justifican su utilización en este contexto. La más directa es que las ideas no surgen del vacío, sino que presuponen la existencia de estructuras y conceptos más amplios desde los cuales se analizan. Las construcciones teóricas de todo tipo se basan en algunos fundamentos y análisis que se dan por supuestos y no necesitan ser demostrados. La imposibilidad de una teoría omniabarcadora que englobe a todo el saber humano supone que las coordenadas de una investigación están limitadas por la necesaria elección de unos determinados presupuestos. Por tanto, parece adecuado que, al iniciar una determinada investigación, una de las tareas a realizar sea explicitar cuáles van a ser los *andamios* en los que se va a basar, cuáles serán los presupuestos teóricos en los que se fundamentará su posición.

Las ideas no surgen del vacío, tampoco están solas. Las ideas se relacionan unas con otras. Y en este otro sentido, también la imagen del andamio tiene poder explicativo, ya que, por lo general, es una estructura desde la cual se puede acceder a las diversas partes de un edificio en construcción. Los andamios son estructuras transversales, de la misma forma que los presupuestos que se utilizan en las posiciones teóricas implican y se relacionan con los diversos puntos de vista y las diferentes conclusiones. En algunas argumentaciones se tiende a obviar la referencia a los presupuestos en cuestión, lo que puede conllevar una absolutización de la propia posición y entender las diferencias como irreconciliables. En las diferentes posiciones teóricas están transversalmente implícitos determinados presupuestos desde los cuales se ha llegado a determinadas conclusiones.

Los *andamios* de este trabajo tienen la forma de coordenadas contextualizadoras y coordenadas metaéticas. Las coordenadas contextualizadoras tienen que ver con la delimitación y justificación del tema, la articulación de los fundamentos

un libro/ se pasea, feliz. Y le fulminan:/ Pero cómo se atreve?/ ¡El arquitrabe...!" Gil de Biedma, Jaime, *Las personas del verbo*, Seix Barral, 1992, p. 51.

filosóficos de los derechos de las minorías culturales. Una aproximación es la consideración, en algunas polémicas intelectuales, del renacido interés por la cultura, como origen de conflictos violentos. La tesis de fondo del ‘fin de la historia’ y del ‘choque de las civilizaciones’ es que la ideología ya no sirve para explicar el mundo, ya que actualmente la cultura tiene un papel preponderante. Lo discutible de estos planteamientos no deja de subrayar el creciente interés por encontrar un marco explicativo adecuado sobre la relevancia que la identidad cultural debiera tener en la organización de la convivencia en sociedad. Otra aproximación está relacionada con el proceso de globalización. Comprende un conjunto de procesos múltiples sobre los que existen diversas concepciones. Una posible lectura de la globalización es que más que comportar un proceso de homogeneización cultural, está suponiendo una reafirmación de las identidades particulares, con lo que la articulación de respuestas normativas al pluralismo cultural se convierte en un referente destacado del proceso de globalización. Otra aproximación se vincula al multiculturalismo, lo que supone delimitar conceptualmente el hecho del pluralismo cultural de las posibles respuestas normativas para afrontar este hecho. En este sentido, el multiculturalismo se ha presentado como un concepto vago, ambiguo, emotivo y esencialmente controvertido. El debate sobre la gestión del pluralismo cultural se ha convertido en una parte de la agenda política de las sociedades democráticas. Algunas posiciones han connotado negativamente al término multiculturalismo, mientras otras consideran que es una opción que afirma el valor positivo de la diversidad cultural. Esto pone de manifiesto la polémica sobre el multiculturalismo y que las sociedades democráticas han de articular un discurso, implícito o explícito, sobre la relevancia moral de la identidad cultural.

La articulación de los fundamentos filosóficos de los derechos de las minorías culturales es una cuestión compleja en la que se producen diferentes niveles de debate. Entre los *andamios* de esta investigación se introducen dos coordenadas metaéticas. Es importante tener en cuenta las cuestiones que afectan a la fundamentación de la ética para poder analizar adecuadamente las diferentes

propuestas normativas sobre el pluralismo cultural. La primera coordenada metaética tiene que ver con la dinámica universalismo/particularismo. La ética, según algunas posiciones, se compone de normas universales, imparciales y neutrales, lo que es puesto en cuestión por otras posiciones que, desde diferentes perspectivas, dan relevancia moral al contexto particular. Este enfoque es compartido por la posición comunitarista, culturalista liberal y multiculturalista. Es importante analizar que existe una coordenada metaética relevante que subyace tras esas posiciones. La segunda coordenada metaética tiene que ver con la valoración de la diversidad moral. Lo que el monismo afirma es que existe una única jerarquía de valores morales que los seres humanos pueden conocer. El relativismo afirma, en su versión fuerte, que no existen valores morales o en su versión débil que son internos a cada sociedad. El pluralismo en sentido débil afirma que existe un pluralismo razonable de concepciones del bien, siempre y cuando no vaya en contra del consenso de valores de la esfera pública. El pluralismo en sentido fuerte afirma que existen unos valores morales objetivos, pero éstos son inconmensurables. Esto supone que existen visiones rivales pero que la teoría no puede formular un criterio para decidir cuál es la mejor. La coordenada metaética que considera el monismo, relativismo y pluralismo permite clarificar algunas distinciones entre moral crítica y cultura, pero remite la cuestión a qué respuesta normativa es más adecuada para afrontar el pluralismo cultural.

1.-DEL ‘FIN DE LA HISTORIA’ AL ‘CHOQUE DE CIVILIZACIONES’

En 1989 la caída del muro de Berlín provocó algunas reacciones en el mundo intelectual. Una forma usual de iniciar los ensayos de filosofía política en los años 90 era referirse a este hecho, como muestran Kymlicka¹⁶, Barry¹⁷,

¹⁶ Kymlicka inicia *Ciudadanía multicultural* con estas palabras: “En la Europa del Este y en el Tercer Mundo, los intentos de crear instituciones liberal-democráticas están siendo socavados por conflictos nacionalistas violentos. En Occidente, disputas volátiles sobre los derechos de los inmigrantes, los pueblos indígenas, y otras minorías culturales poniendo en cuestión muchas de las asunciones que han gobernado la vida política por décadas. Desde el final de la Guerra Fría, los conflictos etnoculturales se

Benhabib¹⁸ y Baumeister¹⁹. En la terminología de Kuhn, el fin de la guerra fría suponía un cambio de paradigma²⁰. Un mundo polarizado en dos bloques enfrentados ideológicamente acababa y era necesario encontrar un nuevo marco explicativo, había que encontrar las bases del nuevo paradigma. Una interpretación, muy común en aquel momento, provenía del optimismo desde la visión de que los presupuestos teóricos del liberalismo y la práctica de las democracias liberales eran asumidos como un referente ineludible. En este sentido, Requejo afirma que “en los últimos tiempos hemos asistido a una reivindicación del *ethos* liberal, así como un importante proceso de renovación de su fundamentación teórica, en ámbitos como la economía o la filosofía política. Puede decirse que, hasta cierto punto, actualmente algunos de los rasgos

han convertido en la fuente más común de violencia política en el mundo, y no hay ninguna señal de abatimiento”. KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, traducción de Carme Castells Auleda, 1998, p. 12.

¹⁷ Barry inicia *Culture and equality* con estas palabras: “Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo” (Marx, 1978, p. 473). Es la famosa primera sentencia del *Manifiesto comunista*, que fue dado a conocer al mundo apenas hace poco más de siglo y medio. Con el transcurso del tiempo, el fantasma cobró vida, pero ahora ha vuelto a descansar, en apariencia para siempre. No es simplemente que ‘el socialismo real’ haya sido abandonado en todas partes, salvo en Corea del Norte, que escasamente le sirve como publicidad; de igual importancia para sus perspectivas en el largo plazo es la manera en cómo ha perdido terreno en la academia, al grado que ya ni siquiera se le ataca más, ya no digamos se le defiende. Ambos acontecimientos deben ser bienvenidos en sí mismos. Lo que me preocupa es la manera en cómo ha sido llenado el vacío, cómo ha sido llenado el vacío que dejaron el comunismo y el marxismo. El fantasma que recorre Europa es el nacionalismo estridente, la autoafirmación étnica y la exaltación de lo que separa a las personas a expensas de lo que las une”. BARRY, Brian, *Culture and equality*, Harvard University Press, Massachusetts, 2001, p. 3.

¹⁸ Benhabib inicia la introducción del libro colectivo *Democracy and difference* con la siguiente afirmación: “Doscientos años después de la Revolución Francesa, en 1989, un tipo diferente de muros sucumbieron. Con el fin del comunismo autoritario en la Europa central y del Este, los países bálticos, y la antigua Unión Soviética, y con las transiciones desde la dictadura a la democracia en Filipinas, Argentina, Brasil, el movimiento alrededor del mundo hacia la democracia está siendo celebrado. Como Alexis de Tocqueville, quien en 1833 profetizó la ‘irresistible revolución avanzando siglo a siglo’, los pensadores contemporáneos han saludado este “momento democrático”. En BEHANBIB, Sheila (ed.), *Democracy and difference*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 3.

¹⁹ Andrea Baumeister inicia *Liberalism and the politics of difference* con estas palabras: “en la última parte del siglo XX el liberalismo ha sido indudablemente de un renacimiento remarcable. Para algunos intelectuales, el colapso de bloque ‘soviético’ y la caída del muro de Berlín señalan la victoria de la democracia liberal sobre sus tradicionales desafiadores socialistas/marxistas”. BAUMEISTER, Andrea, *Liberalism and the politics of difference*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000, p. 5.

²⁰ Kuhn teoriza sobre los cambios de paradigmas científicos cuando afirma: “Una investigación histórica profunda de una especialidad dada, en un momento dado, revela un conjunto de ilustraciones recurrentes y casi normalizadas de diversas teorías en sus aplicaciones conceptuales, instrumentales y de observación. Ésos son los paradigmas de la comunidad revelados en sus libros de texto, sus conferencias y sus ejercicios de laboratorio”. Explica las situaciones de crisis y cambio de paradigma cuando ‘el fracaso de las reglas existentes es el que sirve de preludio a la búsqueda de otras nuevas’ (...). En cada caso, sólo surgió una nueva teoría después de un fracaso notable de la actividad normal de resolución de problemas (...) El significado de las crisis es la indicación que proporcionan de que han llegado la ocasión para rediseñar las herramientas”. KUHN, Thomas, *Estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, traducción de Agustín Contin (114-115), p. 80 (124-125), p. 127.

de la tradición liberal forman parte del “sentido común” de la cultura política occidental”²¹. Desde esta visión también se reivindicaba un papel importante para la democracia como forma de legitimidad de los sistemas políticos, como afirma Held: “la democracia parece haber obtenido una victoria histórica sobre las formas de gobierno alternativas”²². Parece que el nuevo paradigma ha de contar como elementos relevantes para articularse como marco explicativo al liberalismo y la democracia.

Sin embargo, este optimismo liberal democrático se trasladó a la opinión pública en forma de algunas *ideas fuerza* provenientes de los laboratorios de ideas norteamericanos que se convirtieron en modas intelectuales que generaron las correspondientes polémicas. En un mundo en busca de nuevas explicaciones, Fukuyama lanzó, en el mismo 1989, su idea del ‘fin de la historia’, que consideraba, en una discutible reinterpretación hegeliana, que la victoria de la democracia liberal sobre sus rivales ideológicos suponía el punto final del progreso humano. Los conflictos violentos en el futuro no serían basados sobre modelos ideológicos, sino que provendrían del nacionalismo y del integrista religioso. Este enfoque fue ampliamente criticado y considerado como una visión conservadora del *status quo*. Desde la misma plataforma intelectual que proveen

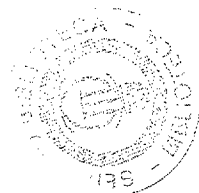
²¹ Requejo sostiene que “en los últimos años del siglo XX, la indudable salud teórica del liberalismo como concepción política general contrasta con la progresiva pérdida de influencia de partidos liberales en los sistemas políticos occidentales. Sin embargo, el ‘triunfo’ de la concepción liberal consiste en que la práctica totalidad de las organizaciones políticas en alguna medida se reclaman ‘liberales’. Hoy casi todo el mundo se reconoce en algún aspecto del liberalismo. Ello lo podemos detectar en organizaciones conservadoras, demócrata-cristianas, socialdemócratas, en buena parte de las organizaciones nacionalistas y ecologistas, e incluso vinculadas con la tradición comunista. En otras palabras, en los últimos tiempos hemos asistido a una reivindicación del *ethos* liberal, así como a un importante proceso de renovación de su fundamentación teórica, en ámbitos como la economía o la filosofía política. Puede decirse que, hasta cierto punto, actualmente algunos de los rasgos de la tradición liberal forman parte del ‘sentido común’ de la cultura política occidental”. REQUEJO, Ferran, “Las cuatro esquinas legitimadoras del liberalismo político”, Working paper, IESA-CSIC, núm. 8, 94, p. 2-3. Una versión de este artículo fue publicada bajo el título de “Cuadrado mágico del liberalismo”, Claves de la razón práctica, núm. 46, 1994, (2-12).

²² Held afirma que “en la actualidad casi todos profesan ser demócratas. Regímenes políticos de todo tipo afirman ser democráticos. En una época en que las diversas formas tradicionales de resolver las disputas éticas son tratadas con la mayor de las cautelas —especialmente las que recurren, por ejemplo, a los designios ultramundanos, o a las doctrinas del orden social basado en jerarquías y rangos naturales, o a pretensiones referidas al interés del proletariado—, parece que las elecciones políticas sólo pudieran empezar a ser adecuadamente reconocidas, articuladas y negociadas dentro de una democracia. La democracia confiere un aura de legitimidad a la vida política moderna: leyes, reglas y medidas políticas parecen justificadas si son ‘democráticas’. Pero no siempre fue así”. HELD, David, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Sebastián Mazzuca, p. 23.

los laboratorios de ideas norteamericanos, Huntington ofreció una particular visión sobre lo que concebía como el futuro de la Humanidad. Consideraba que los conflictos en el futuro no serían sobre cuestiones económicas, entre ricos y pobres, sino por cuestiones culturales que tenían su base en los conflictos tribales, étnicos y entre pueblos de diferentes civilizaciones. Expone su tesis de que el mundo se encontrará ante un ‘choque de civilizaciones’. Esta visión fue criticada por partir de presupuestos simplificadores y conducir a consecuencias nefastas.

Una nueva moda intelectual surgió asociada al concepto de ‘globalización’. Las nuevas posibilidades de la tecnología y la información unidas a la libre circulación de capitales y mercancías supusieron una creciente reflexión e incipiente conciencia globalizada. Aproximarse a la globalización es un ejercicio, interesante y paradójico, en el que cada ideología política ve confirmados plenamente sus presupuestos, análisis y postulados. En este sentido, existen ‘globalizaciones’. Comprender la globalización y, más aún, gobernar la globalización es el objeto de reflexión de autores de las diversas concepciones políticas. Unos conciben la globalización como una gran victoria del capitalismo y la *otra* globalización se presenta como la voz de los oprimidos de la Tierra. Uno de los mitos con los que se caracteriza a la globalización es que equivale a homogeneidad. Sin embargo, precisamente la globalización ha replanteado con fuerza el debate de las identidades. Lo que se pone en cuestión son los criterios de inclusión en los que se basa el discurso democrático en las diferentes sociedades. Las minorías oprimidas son estigmatizadas y excluidas y formulan, en algunos casos, un discurso de resistencia. Algunos conciben el integrismo religioso, el nacionalismo, la afirmación de identidades particulares como identidades de resistencia frente al discurso dominante.

El objeto de este apartado es mostrar algunas de las coordenadas en las que se han basado determinados debates intelectuales de estos últimos años. Más allá de lo acertado y discutible de la tesis de Fukuyama o Huntington y de algunas



conceptualizaciones sobre la globalización, el objetivo es mostrar cómo ha sido una constante mostrar la relevancia de los conflictos basados en el reconocimiento. Existe un renovado interés teórico sobre políticas que se basan en la identidad, que se corresponden con un mundo más complejo, interdependiente y comunicado. Una de las claves para conceptualizar adecuadamente algunos enfoques teóricos en la filosofía política de los últimos años tiene que ver con entender adecuadamente las relaciones entre el *paradigma redistributivo* y el *paradigma del reconocimiento*. El primer paradigma hace referencia a las desigualdades de recursos entre los individuos y busca que el Estado provea la compensación de situaciones debidas al azar, como la herencia genética. Se basa en la dicotomía igualdad/desigualdad. El segundo paradigma busca el reconocimiento de la identidad específica en la definición y en la práctica de la esfera pública. Se basa en el eje igualdad-identidad-diferencia.

Existe un enfoque dominante que se suele situar en el paradigma distributivo, ya que considera que la justicia social es prioritaria. El enfoque de reconocimiento no niega la relevancia de la justicia social, ni tampoco busca sustituir un paradigma por otro. Sin embargo, sí afirma que un componente, que suele olvidarse, de las Teorías de la Justicia se debe al reconocimiento de las identidades. Las relaciones entre reconocimiento y redistribución son complejas, pero en ningún caso son excluyentes. Muchas veces, como muestra el caso de los indígenas o los afroamericanos en Estados Unidos, la identidad se asimila a desigualdad de recursos. Sin embargo, el objetivo de este apartado es -a partir de algunos debates intelectuales más o menos afortunados- afirmar la relevancia de estudiar adecuadamente el paradigma del reconocimiento como una parte de la Teoría de la Justicia.

1.- a) El ‘fin de la historia’: *Una oportunista reinterpretación hegeliana*

En 1989, año de la caída del muro de Berlín, Fukuyama publica un artículo titulado “¿El Fin de la Historia?”²³, que posteriormente se convertiría en un libro²⁴. La tesis que sostenía es que la democracia liberal había ido venciendo a las ideologías rivales y que constituía “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad”, la “forma final de gobierno”, y que como tal marcaría “el fin de la historia”²⁵. Esto, matiza Fukuyama, no quiere decir que no existen problemas, pero éstos se explican por la no aplicación efectiva de los principios de la democracia liberal²⁶. La cuestión es que la democracia liberal no tiene rival ideológico y esto marca el punto final de la historia. Según esta perspectiva, los únicos enemigos que quedan a la democracia liberal eran el integrismo religioso y el nacionalismo y que ambos serían fuente de futuros conflictos violentos²⁷. Esta formulación provocó numerosas reacciones y generó una polémica intelectual.

La primera consideración, pese a lo que pudiera parecer, es la escasa originalidad de este planteamiento. Se basa en una relectura de Hegel que consideraba que “la historia universal de la humanidad no es otra cosa que la gradual elevación del

²³ FUKUYAMA, Francis, “The End of History?”, *The National Interest*, núm. 16, 1989, pp. 3-18. Existe traducción en *Claves de la razón práctica*, núm. 1, 1990, pp. 85-96.

²⁴ FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, 1992, traducción de P. Elías.

²⁵ Fukuyama, en un polémico ensayo en el que proclamaba el ‘fin de la historia’, argumentaba que “un notable consenso respecto a la legitimidad de la democracia liberal como sistema de gobierno había surgido en el mundo, durante los años anteriores, al ir venciendo a ideologías rivales, como la de la monarquía hereditaria, el fascismo y, más recientemente, el comunismo. Más que esto, sin embargo, argüía que la democracia liberal podía constituir ‘el punto final de la evolución ideológica de la humanidad’, la ‘forma final de gobierno’, y que como tal marcaría ‘el fin de la historia’. Es decir, que mientras las anteriores formas de gobierno se caracterizaron por graves defectos e irracionalidades que condujeron a su posible colapso, la democracia estaba libre de estas contradicciones internas fundamentales”. FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, 1992, traducción de P. Elías, p. 11.

²⁶ Fukuyama afirma que “esto no quería decir que las democracias estables de hoy, como las de Estados Unidos, Francia y Suiza, no contuvieran injusticias o serios problemas sociales. Pero esos problemas se debían a una aplicación incompleta de los principios gemelos de libertad e igualdad, en los que se funda la democracia moderna, más que a una falla de los principios mismos. Si bien algunos países actuales pueden no alcanzar una democracia liberal estable, y otros pueden recaer en formas más primitivas de gobierno, como la teocracia o la dictadura militar, no es posible mejorar el ideal de la democracia liberal”. FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, op. cit., p. 11.

²⁷ FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, op. cit., pp. 289-305.

hombre a la plena racionalidad y a la percepción de cómo esta racionalidad se expresa en el autogobierno liberal”²⁸. Más en concreto, se basa en la interpretación que hizo Kojève²⁹ de Hegel, incluso Fukuyama alude a que se basará en las ideas de un nuevo filósofo sintético Hegel-Kojève³⁰. Por tanto, si Hegel, tras la batalla de Jena en 1806, ya había considerado el *fin de la historia*, aludir en 1989 a la caída del muro de Berlín era volver, de forma oportunista, sobre una vieja idea.

La poca originalidad de la idea también es puesta de manifiesto por Ray, que cita los ejemplos de Marcuse con *El hombre unidimensional*³¹ y Bell con *El fin de las ideologías*³², que, en años anteriores, habían incidido en versiones, con matices diferentes, del fin de la historia³³. En este contexto, Dunn se plantea dos cuestiones relevantes sobre la propuesta de Fukuyama: “¿por qué una obra de una mediocridad tan evidente ha obtenido tanta atención pública? (...) ¿Por qué

²⁸ Fukuyama sostiene que “cuando Hegel declaró que la historia había terminado con la batalla de Jena, en 1806, era evidente que no afirmaba que el Estado liberal había triunfado en el mundo entero; su victoria no era segura a la razón ni siquiera en su pequeño rincón de Alemania. Lo que decía es que los principios de libertad e igualdad subyacentes en el Estado liberal moderno habían sido descubiertos y aplicados en los países mas adelantados y que no existían principios y formas alternativas superiores al liberalismo”. FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, op. cit., pp. 100-106.

²⁹ KOJEVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1992.

³⁰ Fukuyama afirma que “aunque descubrir a Hegel original es una tarea importante, para los fines de la presente discusión no nos interesa Hegel *per se*, sino Hegel interpretado por Kojève o tal vez un nuevo filósofo sintético llamado Hegel-Kojève. En las referencias que se hagan a Hegel en realidad nos referiremos a Hegel-Kojève, y nos interesan más las ideas mismas que los filósofos que las originaron”. FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, op. cit., pp. 208-209.

³¹ MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Seix Barral, Barcelona, 1969, traducción de Antonio Elorza.

³² BELL, Daniel, *El fin de las ideologías, Sobre el agotamiento de las ideas políticas de los años cincuenta*, Centro de publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1992, edición española de Joaquín Abellán.

³³ Ray describe la visión de Marcuse cuando afirma que “Herbert Marcuse propuso una desesperanzada interpretación del Final de la Historia en *El hombre unidimensional*: puesto que la Historia, en el sentido marxiano, era impulsada por la insatisfacción, la sociedad opulenta de los cincuenta parecía haber logrado la desactivación de su fuerza motriz narcotizando a sus miembros, tras proporcionarles gratificación sexual, alimento, casa y vestido, y tras haberle instruido para abstenerse de todo pensamiento que pudiese alterar la sociedad en la que vivían”. Más adelante Ray alude a Bell cuando afirma que “el famoso ensayo de Daniel Bell sobre ‘El fin de la ideología’ fue una de ellas: si la concepción marxiana de la historia habría de plasmarse en la realidad, la ideología de la liberación de los trabajadores debía resultar creíble, y el movimiento obrero debía servirse de ella como guía en sus actuaciones. Sin embargo, no existía el menor atisbo de ello. (...) En el orden del día se situaba una política meliorativa que buscaba incrementos cuantitativos y no la revolución, como el instrumento que podía recurrir el reformador racional. Esto tenía sus costes: Bell lamentaba la pérdida de entusiasmo utópico aunque no se abstenía de celebrar la pérdida de energía ideológica, pero ofrecía múltiples y evidentes beneficios”. RAY, Alan, “Introducción”, en VVAA, *A propósito del fin de la historia*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1994, (7-16), pp. 10-11.

un editor ha podido gastar tanta energía y capital para lanzar un libro tan pueril y tan poco interesante?”³⁴. Éstas serán las dos líneas de análisis para contextualizar del ‘fin de la historia’ de Fukuyana: a) la que se plantea sobre los fundamentos teóricos y capacidad explicativa de la teoría y b) la que se plantea qué intereses existen detrás de la publicidad exagerada y relevancia pública de la propuesta.

La primera cuestión que aparece al analizar esta propuesta del ‘fin de historia’ es una visión conservadora legitimadora del *status quo*. Comete una argumentación falaz al deducir que la inexistencia de alternativas es una demostración ineludible de la corrección de una propuesta, y, sobre todo, realiza una profecía a futuro de que no existirán alternativas mejores. Su visión absolutiza excesivamente los valores liberales y el capitalismo como sistema económico. Cabe hacer la importante acotación de que lo que aconteció en Europa del Este en 1989 supuso, según Ray, “el reconocimiento de la total inadecuación política de la vía leninista a la modernización económica”³⁵. Esto es difícilmente objetable. Pero sí se puede considerar que no deslegitima necesariamente la actualidad del análisis marxiano como sostiene Fontana³⁶. Y tampoco significa que no puedan surgir en un futuro propuestas ideológicas alternativas a la democracia liberal.

La visión de Fukuyama no da relevancia suficiente a las situaciones de pobreza y marginación. Como afirmaba Hill, en un artículo titulado “¿Funerales prematuros?”, “los habitantes del Tercer Mundo quizá no estén tan seguros que la historia se haya acabado”³⁷. Las diferencias entre países ricos y pobres

³⁴ DUNN, John, “In the glare of recognition”, *Times literary supplement*, 24 de abril de 1992, p. 6. Citado por FONTANA, Joseph, *La història després del fi de la història*, Institut Universitari de Història Jaume Vicens Vives, Eumo Editorial, Barcelona, 1992, pp. 7-8.

³⁵ RAY, Alan, “Introducción”, en VVAA, *A propósito del fin de la historia*, op. cit., p. 12.

³⁶ Fontana realiza un matiz importante entre el marxismo y lo marxista como formas escolásticas y catequéticas que comportaban una utilización petrificada y fosilizada de los conceptos de Marx y lo marxiano o marxismo crítico como el pensamiento personal de Marx y las corrientes que lo siguen más fielmente. Fontana advierte contra la “grosera irracionalidad de la infinidad de críticos que se limitan a repetir que el fracaso de los regímenes del este europeo ‘demuestra’ la caducidad del pensamiento marxiano –lo cual es tan coherente como decir que la crisis de las cajas de ahorro norteamericanas ‘demuestra’ la caducidad de Adam Smith”. FONTANA, Joseph, *La història després del fi de la història*, op. cit., p. 11.

³⁷ HILL, Chistopher, “¿Funerales prematuros?”, *History today*, 1991, citado por FONTANA, Joseph, *La història després del fi de la història*, op. cit., pp. 7-8.

suponen una contradicción interna relevante del sistema capitalista, que no puede ser analizada desde la complacencia hacia el *status quo*. Como afirma Ray, “la condición poshistórica –tal como ha sido caracterizada, cuando menos, por Hegel y Fukuyama- corre el riesgo de ser una simplificación exagerada”³⁸. Es difícil que, dadas las actuales circunstancias, tenga sentido afirmar que la Historia haya finalizado.

En este sentido, Huntington, en un artículo titulado “*No exit: the error of endism*”³⁹, considera que la argumentación de Fukuyama contiene dos falacias importantes: primero, da demasiada importancia a la predictibilidad de la historia y la permanencia del momento (las tendencias actuales no han de continuar, necesariamente, en el futuro) y, segundo, ignora la irracionalidad de la conducta humana y confía demasiado en las virtudes del análisis coste/beneficio. En cambio, Huntington da la razón a Fukuyama en un aspecto importante: las ideologías, aunque pueden surgir nuevas en el futuro, ya no son relevantes para entender el mundo; ahora lo que cuentan son las culturas⁴⁰. Esta visión de Fukuyama y Huntington sustituye la ideología por la cultura. El objetivo de este apartado es mostrar cómo existe un paradigma del reconocimiento, que tiene que ver con las políticas de la identidad, pero no supone que deba sustituir al paradigma redistributivo. Ambos están relacionados de diversas formas. Sin embargo, parece adecuado afirmar que los conflictos que tienen un origen cultural son crecientes en la actualidad.

La visión conservadora del ‘fin de la historia’, como afirma Ovejero, tuvo su réplica crítica en la idea de ‘pensamiento único’⁴¹. Ocurrió que la tesis del ‘fin de

³⁸ RAY, Alan, “Introducción”, en VVAA, *A propósito del fin de la historia*, op. cit., p. 13.

³⁹ HUNTINGTON, Samuel, “No exit: the errors of endism”, *The National Interest*, 1989, núm. 17, pp. 2-11.

⁴⁰ DUEÑAS, Marc, “Introducción”, en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, Proa, Barcelona, 1997, (11-56), p. 19.

⁴¹ Ovejero, en la *Libertad inhóspita*, afirma: “Hace unos años Fukuyama contribuyó a poner en circulación una imagen que aprovisionó al pensamiento conservador: el final de la historia. La humanidad había llegado a su estación término y ésta no era el comunismo sino el mercado y la democracia. Con alguna tardanza, tiempo después, la izquierda lanzó su réplica, que también se dejaba explicar con sencillez: el final de la historia era un cuento. La crítica de la izquierda se refería a la trama de la historia,

la historia' dejó de ser atractiva, como afirma Fontana: "muy pronto se vio que la mercancía Fukuyama había pasado de moda. Entre otras razones porque, contra sus predicciones, los conflictos y las divisiones siguen estando presentes en este nuevo mundo donde se tenía que haber acabado la Historia. Hacía falta encontrar nuevas teorías y poner en marcha una nueva visión conservadora del presente"⁴². Ése fue el testigo que recogió Huntington y su tesis sobre el 'choque de las civilizaciones'.

La segunda línea de análisis sobre el 'fin de la historia' es constatar qué intereses están detrás de la plataforma mediática del surgimiento de esta propuesta. Es interesante mostrar el especial papel que en Estados Unidos tienen los laboratorios de ideas *think tanks* para proveer de legitimación ideológica neoliberal auspiciada por fundaciones benéficas dependientes de importantes compañías transnacionales⁴³. La difusión mundial de las ideas de Fukuyama y Huntington se debió a la intervención de la Fundación Olin. Quintanas describe las importantes ramificaciones de estas fundaciones privadas cuando afirma que "su capital se destina a un amplio abanico de actividades. Entre sus principales beneficiarios figuran algunas de las universidades más prestigiosas de los EUA, como Harvard, Chicago, Yale y Stanford; algunas de las revistas que juegan un papel más importante en la defensa del sistema, como *The National Interest* o *Foreign Affairs*, donde aparecieron respectivamente los artículos de Fukuyama y Huntington; algunos de los más activos laboratorios de ideas neoliberales, como *The Progress and Freedom Foundation*, *American Enterprise Institute*,

al cuento, que era antiguo, en otro tiempo llamado 'liberalismo'; pero sobre todo se refería a la manera de contar, a la presunción de que no había otra mirada en la historia que la que, complacida, se reconciliaba con el presente. Como en estos asuntos la eficacia de las fórmulas es decisiva, la izquierda se procuró su propia metáfora para el conjunto de la operación: 'Pensamiento único'. Era una metáfora para la otra metáfora, para esa mirada sesgada que se pretendía objetiva". OVEJERO, Félix, *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 15.

⁴² FONTANA, Joseph, "Samuel Huntington, el conflicte de civilitzacions i la fàbrica Olin de producció de teoria conservadora", en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, Proa, Barcelona, 1997, (163- 171), p. 164.

⁴³ Quintanas afirma que "Fukuyama y Huntington representan dos puntos estelares dentro de la maniobra orquestada por la ideología neoliberal para difundir su ideario e introducirlo en las prácticas de los gobiernos. Dentro de esta calculada estrategia, los 'think tanks' y las fundaciones benéficas norteamericanas han jugado un papel principal". QUINTANAS, Anna, "Una crítica político-antropológica al 'choque de las civilizaciones' de Samuel P. Huntington", *Isegoria*, núm. 26, 2002, (239-250), p. 240.

Heritage Foundation y Cato Institute. También cabe destacar, teniendo en cuenta las claras relaciones establecidas entre el gran capital y las empresas armamentísticas, sus aportaciones en la investigación de temas de estrategia militar y seguridad nacional”⁴⁴. Dueñas incide en la magnitud y disponibilidad de recursos económicos de esta fundación que tiene la función de laboratorio de ideas⁴⁵. Éstas son plataformas que permiten la difusión mundial de ideología neoliberal con la intención de legitimar los intereses de las multinacionales e influir en las políticas de los gobiernos⁴⁶. Como sostiene Quintanas, “Fukuyama y Huntington intentan naturalizar, justificar y aplaudir el sistema neoliberal que domina actualmente nuestro mundo globalizado. Son dos perfectos intelectuales del *establishment*, son dos caras de la misma moneda”⁴⁷.

Existe una falacia *ad personam* que consiste en descalificar las cualidades del sujeto que sostiene un argumento, en vez de considerar la corrección del argumento. Esta pequeña digresión sobre la fundación Olin simplemente busca ser una forma de contextualizar la inesperada repercusión de algunas ideas, manifestar su sesgo ideológico conservador y constatar que se vinculan con determinados intereses específicos, con lo que se puede concluir que a lo discutible y simplificador del argumento se une una premeditada justificación del *status quo*.

⁴⁴ QUINTANAS, Anna, “Una crítica político-antropológica al ‘choque de las civilizaciones’ de Samuel P. Huntington”, op. cit., p. 241.

⁴⁵ Dueñas afirma que “las cuentas de la Fundación Olin son de una magnitud astronómica, sobre todo si se las compara con las de las principales fundaciones del Estado español. Al final de 1994, el patrimonio de la fundación era de 115 millones de dólares, cerca de 14.400 millones de pts. El importe total de las donaciones ya autorizadas para el periodo 1992-97 es del orden de 40 millones de dólares de 1994 (es decir, unos 5.000 millones de pts.); sólo las donaciones otorgadas en 1994 ya suben a unos 13.600 millones de dólares (unos 1.700 millones de pts.). No es extraño que de la inversión de estas fabulosas sumas, orientada con un criterio ideológico muy estricto, resulte una difusión espectacular de los ‘productos’ apoyados por la Fundación Olin”. DUEÑAS, Marc, “Introducción”, en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civilitzacions. A l’entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit., p. 30.

⁴⁶ Quintanas afirma que “si los grandes grupos industriales y financieros, a través de sus fundaciones benéficas, favorecen los laboratorios de ideas neoliberales es porque desde estas instituciones se intenta influir sobre el gobierno estadounidense para que aplique medidas que protejan y garanticen sus intereses. A autores como Fukuyama y Huntington les corresponde entonces la tarea de ofrecer a los políticos argumentos técnicos para defender y legitimar la necesidad de estas medidas e intentar camuflar, de esta forma, cuáles son los intereses que están realmente en juego”. QUINTANAS, Anna, “Una crítica político-antropológica al ‘choque de las civilizaciones’ de Samuel P. Huntington”, op. cit., p. 240.

⁴⁷ QUINTANAS, Anna, “Una crítica político-antropológica al ‘choque de las civilizaciones’ de Samuel P. Huntington”, op. cit., p. 239.

1-b) El ‘choque de las civilizaciones’: *Una profecía apocalíptica*

Una nueva moda intelectual surgió a partir de la idea de Huntington sobre el *choque de las civilizaciones*, en ella se afirma que los conflictos futuros se establecerían por cuestiones culturales, por diferentes visiones del mundo. Huntington sostiene que “en este nuevo mundo, los conflictos más generalizados, importantes y peligrosos no serán los que se produzcan entre clases sociales, ricos y pobres u otros grupos definidos por criterios económicos, sino los que afecten a pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales. Dentro de las civilizaciones tendrán lugar guerras tribales y conflictos étnicos. Sin embargo, la violencia entre Estados y grupos procedentes de civilizaciones diferentes puede aumentar e intensificarse cuando otros Estados y grupos pertenecientes a esas mismas civilizaciones acudan en apoyo de sus “países afines”⁴⁸. Según esta perspectiva, las principales civilizaciones contemporáneas son: china, japonesa, hindú, islámica, ortodoxa, occidental, latinoamericana, africana⁴⁹. Huntington afirma que “los años noventa han conocido la explosión de una crisis de identidad a escala planetaria. Casi cualquier parte adonde se volviera la vista, la gente ha estado preguntándose: ¿Quiénes somos? ¿A dónde pertenecemos? y ¿Quién no es de los nuestros?”. Estas preguntas son fundamentales, no sólo para los que están intentando forjar los nuevos Estados nacionales, como sucede en la antigua Yugoslavia, sino en un sentido mucho más general”⁵⁰.

La plataforma mediática de la Fundación Olin propuso un debate en torno a las ideas de Huntington que posteriormente se publicaría en la revista *Foreign*

⁴⁸ HUNTINGTON, Samuel, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 22.

⁴⁹ HUNTINGTON, Samuel, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, op. cit., p. 51.

⁵⁰ Huntington sostiene que “a mediados de los noventa, entre los países donde se debatían activamente cuestiones de identidad nacional se encontraban: Alemania, Argelia, Canadá, China, Estados Unidos, Gran Bretaña, la India, Irán, Japón, Marruecos, México, Rusia, Siria, Sudáfrica, Túnez, Turquía y Ucrania”. HUNTINGTON, Samuel, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, op. cit., p. 147.

*Affairs*⁵¹. Se invitó a siete autores (cuatro norteamericanos y tres orientales) a publicar réplicas, pero según Fontana “la cosa no funcionó tan bien como con Fukuyama”⁵². Las ideas del choque de civilizaciones fueron criticadas y analizadas desde diferentes perspectivas: Ajami puso en cuestión las simplificaciones sobre el Islam y la consideración que establecía “fronteras sangrantes”. La conclusión era que la apelación a las civilizaciones no servía realmente para explicar bien los conflictos⁵³. Mahbubari consideró que el problema estaba en Occidente, que no quería ver, además de sus indudables valores positivos, sus propios valores negativos⁵⁴. Binyan considera que los problemas son la pobreza y la esclavitud, y que para erradicarlas se debe utilizar lo mejor de cada civilización y no poner el énfasis en sus diferencias⁵⁵. Kirpatrick considera que la clave está en conciliar el proceso modernizador y las relaciones

⁵¹ Foreign Affairs, vol. 72, núm. 1993.

⁵² Fontana valora las réplicas que recibió la propuesta de Huntington: “dos de los norteamericanos y un chino de Princeton le hicieron réplicas más o menos amables, aunque resultaba evidente que la cosa no les había interesado mucho. Jane J. Kirpatrick fue más dura; Albert L. Weeks le recordó que al fin y al cabo no era gran cosa más que la vieja receta de Spengler y Tonybee recalentada; Fouad Ajami puesto en evidencia la trivialidad de su análisis el Islam, y, finalmente, Kishore Mahbubani fue quien fue más lejos, apuntando que tal vez los problemas que el oeste quiera conjurar con el espectro de un enemigo exterior estaban en su interior: eran hijos de su propia decadencia económica y social”. FONTANA, Joseph, “Samuel Huntington, el conflicto de civilizaciones i la fàbrica Olin de producció de teoria conservadora”, en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civiltzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit. (163-171), p. 165.

⁵³ Ajami sostiene que “las civilizaciones no controlan los Estados, los Estados controlan las civilizaciones. Los Estados alejan su mirada de los lazos de sangre cuando lo necesitan; ven hermandad, fe y parentesco cuando les interesa”. AJAMI, Fouad, “La crida”, en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civiltzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit. (85-94), pp. 93-94.

⁵⁴ Mahubani sostiene que “Occidente es aún el depositario de las grandes ventajas y realizaciones de la civilización humana. Muchos valores occidentales explican el avance espectacular de la humanidad: la creencia en la investigación científica, la investigación de soluciones racionales y la voluntad de cuestionar conceptos asumidos. Pero la creencia de que una sociedad está llevando a la práctica estos valores puede llevar a una única ceguera: la incapacidad para darse cuenta de que algunos valores que comporta este sistema pueden ser perjudiciales. Los valores occidentales no forman un tejido sin costuras. Algunos son positivos y otros son negativos. Pero uno se ha de mantener fuera de Occidente para verlo claramente y para ver cómo Occidente está causando este declive relativo de su propia mano. Pero esto Huntigton tampoco lo ve”. MAHBUBANI, Kishore, “Els perills de la decadència. Allà que els altres poden ensenyar a Occident”, en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civiltzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit. (95-100), p. 100.

⁵⁵ Binyan afirma que “liberarse de la pobreza y la esclavitud es el último problema de la China. La tarea más difícil es el proceso mediante el cual el hombre se podrá salvar a sí mismo, es decir, transformar pueblos subordinados y acobardados en seres humanos. Enriquecer el espíritu humano es sin duda la tarea más difícil y larga. Por esto haría falta hacer servir lo mejor de cada civilización, y no poner el énfasis entre ellas”. BINYAN, Liu, “L'empeltament de les civiltzacions. Cap cultura és una illa”. En DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civiltzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit. (107-110), p. 110.

tradicionales. Se deben preservar las diferencias hacia un mundo más pluralista⁵⁶. Weeks señala que Huntington hace una reedición de las ideas del enfoque macro en el que incluye a Toynbee y Spengler, pero en el análisis de Weeks se identifica más con el enfoque micro de Raymond Aron⁵⁷. Piel considera que todos aspiran al modelo occidental y que la clave es cómo responda Occidente a las demandas de construir un futuro en común⁵⁸. Como se ve son diferentes perspectivas, algunas contradictorias con otras, que sirven para contextualizar las propuestas del ‘choque de las civilizaciones’. Huntington respondió a las réplicas en un artículo titulado “*Si no son civilizaciones, entonces ¿de qué se trata?*”, en el que reafirmaba sus tesis: “lo que al final cuenta para la gente no es la ideología política, ni los intereses económicos. Los pueblos se identifican con la fe y la familia, la sangre y las creencias, y esto es por lo que lucharán y morirán. (...) ésta es la razón por la cual el paradigma de las civilizaciones provee, mejor que ninguna otra alternativa, un punto de partida para entender y hacer frente a los cambios que tienen lugar en el mundo”⁵⁹. Para el análisis del ‘choque de las

⁵⁶ Kirkpatrick afirma que “Probablemente tiene razón cuando dice que la mayor parte de sociedades buscan simultáneamente los beneficios de la modernización y de sus relaciones tradicionales. (...) Así se agudizará aún más la necesidad no solamente de una sociedad pluralista, sino también de un mundo pluralista”. KIRKPATRICK, Jeane, “L’imperratiu modernitzador. Tradició i canvi”, en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civilitzacions. A l’entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit. (111-114), p. 114.

⁵⁷ Weeks afirma que “los macros observan los asuntos mundiales al elevado nivel de las civilizaciones a las cuales pertenecen los estados nacionales y que supuestamente determinarían el comportamiento. (...) De una u otra manera, gran parte del pensamiento de esta última tendencia, aunque no se quiera admitir, deriva de Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Quincy Wright, F.N. Parkinson y otros (...) El hecho de que Huntington vuelva a hacer surgir la controversia cuarenta años más tarde es síntoma de un fracaso del globalismo para asentarse —específicamente para la idea de establecer un ‘nuevo orden mundial’— y del fracaso de querer comprender el sentido de hechos y tendencias contradictorias. Su objetivo es encontrar determinantes nuevos y fácilmente clasificables de casi caótico comportamiento internacional contemporáneo y así poder reflejar el caleidoscopio internacional”. WEEKS, Albert, “Continúen essent vàlides les civilitzacions?”, en DUEÑAS, Marc, *Xoc de civilitzacions. A l’entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit. (115-117), pp. 115-116.

⁵⁸ Piel afirma que “Todos aspiran al modelo occidental. Aún están luchando por la conquista del mundo material. (...) El tiempo que tarde este proceso dependerá de cómo responda Occidente a la necesidad y al desorden que rodea a las naciones emergentes o en vías de desarrollo —a la búsqueda, desesperada o racional, de un futuro común. La pregunta es: ¿tienen las ideas occidentales más sustancia que aquellas pseudo-civilizaciones?”. PIEL, Gerad, “Occident és millor”, en DUEÑAS, Marc(ed.), *Xoc de civilitzacions. A l’entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit. (119-120), pp. 119-120.

⁵⁹ Huntington afirma que “La historia aún no ha acabado. El mundo no es un solo mundo. Las civilizaciones unen y dividen la humanidad. Las fuerzas que ocasionan choques entre civilizaciones sólo se pueden contener si se reconocen. Tal como finalizaba mi artículo, en un ‘mundo de diferentes civilizaciones cada una habrá de aprender a convivir con las otras’. Lo que al final cuenta para la gente no es la ideología política, ni los intereses económicos. Los pueblos se identifican con la fe y la familia, la sangre y las creencias, y esto es por lo que lucharán y morirán. Y ésta es la razón por la cual el choque de

civilizaciones', además de repetir las mismas consideraciones sobre la fábrica Olin de pensamiento conservador que servían para Fukuyama, se analizará a) su caracterización de las civilizaciones b) la intencionalidad y las consecuencias de su profecía.

El enfoque 'civilizacionista' no es nuevo en las Ciencias Sociales en el que se incluyen a Tonybee y Spengler⁶⁰. Fontana critica la forma en la que define las civilizaciones en función de elementos mayoritariamente religiosos, ya que contiene graves confusiones. La omisión a la referencia a la civilización judaica, considerar que una única civilización comprende a *sunnitas* y *chiitas* y considerar que Japón y China son dos civilizaciones aunque comparten una cultura de base confuciana⁶¹. Quintana considera que la caracterización de las civilizaciones no occidentales es etnocéntrica y se basa en prejuicios, especialmente con la civilización islámica⁶². En este sentido, Huntington considera que "las fronteras del Islam son sangrientas, y también lo son sus áreas y territorios internos" y "la belicosidad y la violencia musulmanas son hechos de finales del siglo XX que ni

civilizaciones está sustituyendo a la Guerra Fría con el fenómeno central de la política mundial; ésta también es la razón por la cual el paradigma de las civilizaciones provee, mejor que ninguna otra alternativa, un punto de partida para entender y hacer frente a los cambios que tienen lugar en el mundo". HUNTINGTON, Samuel, "Si no són civiltzacions, llavors de que es tracta. Paradigmes del món posterior a la Guerra Freda", en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civiltzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit. (121-132), p. 132.

⁶⁰ Fontana afirma que "el retorno de Huntington a los esquemas de aquellas morfologías de la historia de Spengler y de Tonybee que lo explicaban todo con un juego de reglas simplistas aplicadas al concepto 'macrocultural' de civilización no es un hecho aislado, sino que faceta a un grupo de sociólogos y politólogos que integran la International Society for the Comparative Study of Civilizations, que publica una Comparative Civilization Review como órgano de expresión de los 'civilizacionistas', como ellos mismos se denominan". FONTANA, Joseph, "Samuel Huntington, el conflicto de civilizaciones i la fábrica Olin de producció de teoria conservadora", en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civiltzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit., p. 166.

⁶¹ Fontana afirma que Huntington intenta "caracterizar y definir las civilizaciones por unos rasgos predominantemente religiosos. Sin mucho éxito, porque las confusiones en este terreno son muy graves. Comienza sorprendiéndonos la ausencia en su repertorio de la civilización judaica(...) Tampoco tiene sentido considerar de manera unitaria dentro de la civilización islámica *sunnitas* y *chiitas*, que se diferencian por rasgos fundamentales (como el de tener o no un clero) (...) Es sencillamente ridículo querer hacer dos civilizaciones distintas de la China confuciana y del Japón, que, como es sabido, tiene una cultura de base enteramente confuciana (dejando de lado que el confucianismo no tenga demasiado que ver con lo que Huntington entiende sobre qué es la religión). FONTANA, Joseph, "Samuel Huntington, el conflicto de civilizaciones i la fábrica Olin de producció de teoria conservadora", en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civiltzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit., pp. 167-168.

⁶² QUINTANAS, Anna. "Una crítica político-antropológica al 'choque de las civilizaciones' de Samuel P. Huntington", op. cit., p. 243.

musulmanes, ni no musulmanes, pueden negar”⁶³. Asimilar Islam a violencia es una exagerada y poco rigurosa premisa sobre la que basar un ‘choque de civilizaciones’. Lo problemático también se traslada a las consecuencias de adoptarla como premisa de trabajo de la política exterior de los países.

En las Ciencias Sociales, ha sido estudiado el fenómeno de las *profecías que se autocumplen*. Son predicciones que, al formularse, modifican de tal forma la conducta de los participantes, que acaban por cumplirse. En el caso del ‘choque de las civilizaciones’ ha sido puesto de relieve que, además de su contenido sobresimplificador, el mayor peligro estriba en que sea considerada como la base ideológica de la política exterior norteamericana. Como sostiene Quintanas, “como se puede comprobar, los análisis de Huntington sobre la civilización islámica son realmente maniqueos, y si en la actualidad estos estereotipos son los que se instalan en la mente del gobierno norteamericano, tal como pretende Huntington, las consecuencias pueden ser realmente nefastas y generar conflictos bélicos mucho más graves que la Guerra de Afganistan”⁶⁴. En la misma línea se manifiesta Pfaff cuando afirma que “el efecto práctico del razonamiento del señor Huntington es el de racionalizar los estereotipos vulgares de pueblos enteros y dar licencia al tipo de pensamiento apocalíptico que en este siglo ya nos ha llevado a una Guerra Mundial y a la Guerra Fría. El hecho de que todo esto puede ser considerado seriamente en Washington es profundamente preocupante”⁶⁵. El peligro está en las previsibles consecuencias que supone que las relaciones internacionales entre Estados se basen en considerar como necesariamente conflictivos los vínculos entre civilizaciones.

⁶³ HUNTINGTON, Samuel, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, op. cit., pp. 308-310.

⁶⁴ Los hechos han demostrado que después de Afganistan ha venido la guerra de Irak. QUINTANAS, Anna, “Una crítica político-antropológica al ‘choque de las civilizaciones’ de Samuel P. Huntington”, op. cit., p. 244.

⁶⁵ PFAFF, William, “Efectes pràctics d’una “guerra de civilitzacions”, en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civilitzacions. A l’entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit., p. 261.

Esta nueva propuesta de la Fundación Olin, con sus intereses económicos, políticos, armamentísticos, quería servir de nuevo marco explicativo de la situación mundial. En especial, quería influir en la política exterior norteamericana. Sus coordenadas se sitúan en el fin de Guerra Fría y en la necesidad de explicar los nuevos conflictos. Una asunción clave, al igual que la tesis del ‘fin de la historia’, es que la ideología ya no puede explicar el mundo, ya que ha sido sustituida por la cultura. En su caracterización de las culturas a nivel macro, las civilizaciones, éstas están en un irremediable conflicto.

Existen dificultades teóricas en esta propuesta, que recibió tanta difusión en su momento, y, sobre todo, comporta nefastas consecuencias como base de una política exterior. Huntington se preguntó en un artículo respondiendo a las críticas: “*Si no son civilizaciones, ¿de qué se trata?*”. A lo que Smith responde que “una mala idea no se justifica por la ausencia de otras ideas mejores sobre el mismo asunto. Bien puede resultar hoy en día que la situación mundial no admita paradigmas unidimensionales”⁶⁶. Una reedición de las ideas de Tonybee y Spengler, a partir de una caracterización discutible y estereotipada de las civilizaciones, bajo la asimilación del Islam a la violencia recibe difusión mundial. Es interesante volverse a plantear el interés de la poderosa Fundación Olin en estos planteamientos y, más aún, considerar si realmente influyen en la práctica de los gobiernos. Los presupuestos de los que parte ponen en evidencia que, según Quintanas, “Huntington es un claro ejemplo de integrismo occidental, de mentalidad estrecha, salpicada de restos de auténtica xenofobia”⁶⁷.

El ‘fin de la historia’ y el ‘choque de las civilizaciones’ comparten la visión de que los futuros conflictos para la democracia liberal vendrían, no de un rival ideológico como el fascismo o el comunismo, sino del nacionalismo o el

⁶⁶ SMITH, Dan, “Per què han de xocar les civilitzacions?”, en DUEÑAS, Marc (ed.), *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S.P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, op. cit., p. 298.

⁶⁷ QUINTANAS, Anna, Una crítica político-antropológica al ‘choque de las civilizaciones’ de Samuel P. Huntington”, op. cit., p. 248.

fundamentalismo religioso. La preocupación por las políticas de la identidad en los años noventa ha supuesto un importante debate intelectual. En la perspectiva de este trabajo, sin embargo, considera que existen dos paradigmas de las Teorías de la Justicia, el paradigma de la redistribución y el paradigma del reconocimiento. Ambos enfoques no son excluyentes, pero determinan ámbitos específicos que se relacionan de diversas maneras. Es importante considerar que existe un ámbito de la Teoría de la Justicia que tiene que ver con el reconocimiento, sin que eso signifique olvidar que existen injusticias debidas a la redistribución de los recursos. Un campo donde también se ha comprobado la importancia de la identidad en los ámbitos de las Teorías de la Justicia ha sido el debate en torno a la ‘globalización’.

2.- Globalizaciones, la globalización y la otra globalización: ¿hacia un nuevo paradigma?

Si algún término se ha convertido en un marco para sentar las bases del nuevo paradigma explicativo ha sido el de *globalización*. A finales de los ochenta apenas se utilizaba⁶⁸, sin embargo, como resalta Giddens, “ha pasado de ningún lugar a estar en todas partes”⁶⁹. Existe un importante debate terminológico en torno a la globalización que tiene un trasfondo ideológico. Ha sido un campo fecundo para que cada ideología encuentre la confirmación de sus análisis. Existen una serie de conceptos que suelen confundirse con globalización, como

⁶⁸ Revelli sostiene sobre la aparición del término globalización: “hasta hace pocos años era desconocido. El diccionario *Webster’s* lo registra por primera vez al comienzo de los años sesenta, pero todavía sin particulares connotaciones espaciales, más como sinónimo de totalización que de mundialización. Las Business Management Schools norteamericanas lo introducen en el lenguaje académico en el transcurso de los ochenta, pero haciendo un uso todavía cauto y limitado, empleándolo para denominar algunos aspectos específicos del proceso económico. Todavía al inicio de 1994, en el catálogo de la Biblioteca del Congreso de Whashington figuran apenas 34 volúmenes que contenían la palabra ‘globalización’. Hoy son 279, y otra centena contienen el equivalente francés ‘mondialisation’, mientras que en otros 5.000 títulos, en su gran mayoría publicados en el último decenio, figura la raíz global”. REVELLI, Marco, “La ideología de la globalización y su realidad”, en CARBONELL, Miguel; VÁZQUEZ, Rodolfo, *Estado constitucional y globalización*, Porrúa, México, 2001, (139-161) p. 139.

⁶⁹ Según Giddens, “a finales de los años ochenta la palabra apenas se utilizaba, ni en la literatura académica ni en el lenguaje cotidiano. Ha pasado de ningún lugar a estar en casi todas partes. Dada su repentina popularidad, no debería sorprendernos que el significado del concepto no esté siempre claro o que se haya desencadenado una reacción intelectual contra él”. GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid 1999, traducción de Pedro Cifuentes, p. 21.

son mundialización, internacionalización, occidentalización y universalización⁷⁰. Hay concepciones ideológicas diferentes sobre lo que es y debe ser la globalización. También es importante destacar que la globalización se compone de una serie de procesos múltiples, como señala Fariñas⁷¹. Existe una globalización tecnológica, una globalización económica, una globalización política y una globalización cultural, por lo que parece más adecuado, como propone Santos, hablar de *globalizaciones*⁷².

La consideración de que la globalización suponía un nuevo paradigma se muestra en los paralelismos que se perfilan respecto a la Ilustración. Beck habla de Segunda Modernidad y los años noventa serían un paso intermedio para alcanzarla⁷³. Guiddens considera que las revoluciones liberales se basaron en el

⁷⁰ Scholte considera que la globalización tiene un significado distintivo como desterritorialización o supraterritorialización en forma de conexiones transmundiales o transfronterizas donde se produce la situación opuesta a la territorialización, es decir, la situación donde la definición del espacio social es enteramente territorial. Considera que internacionalización, liberalización, universalización y occidentalización son significados redundantes de globalización que son mejor explicados como conceptos diferentes. SCHOLTE, Jan Aart, *Globalization. A critical introduction*, MacMillan Press, London. 2000, pp. 44-47. Es de destacar cómo en la literatura sobre globalización existe una tendencia a definir los términos como mundialización con diferentes significados y connotaciones según se caracterice la globalización como algo positivo o negativo.

⁷¹ Fariñas, analizando el concepto de globalización, considera que “se trata de un término polisémico y pluridimensional, de tal manera que se puede utilizar para expresar diferentes dimensiones o facetas del mismo proceso, a la vez que es susceptible de análisis interdisciplinarios y no sólo pluridisciplinarios. (...) En segundo lugar, el término globalización hace referencia a un proceso dinámico, lo cual impide dar una definición sustancial del mismo, y nos conduce siempre a definiciones ‘procedimentales’, en vez de a definiciones sustanciales. Hablamos siempre de ‘proceso’ de globalización o de una serie compleja de ‘procesos’ históricos de transformación económica, tecnológica, institucional, y social, principalmente, que confluyen en aquélla, es decir, la ‘globalización’ hace siempre referencia a algo en proceso de transformación, lo cual favorece un tipo de interpretación positiva de aquélla, por cuanto se está siempre en una situación de expectativa hacia unos supuesto positivos de la globalización. FARIÑAS DULCE, María José, *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Cuadernos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson, núm. 16, 2000, pp. 5-10.

⁷² Santos sostiene que “aquello que habitualmente denominamos globalización son, de hecho, conjuntos diferenciados de relaciones sociales; diferentes conjuntos de relaciones sociales originan diferentes fenómenos de globalización. En estos términos, no existe estrictamente una entidad única llamada globalización; existen, en cambio, globalizaciones; en sentido estricto, sólo debería usarse en plural. Cualquier concepto de mayor alcance debe ser de tipo procesal y no sustantivo”. SANTOS, Bonaventura de Sousa, “Las tensiones de la modernidad”, en MORENEO, Manuel RIERA, Miguel (ed.), *Porto Alegre: otro mundo es posible*, El Viejo Topo, Barcelona, 2001, (163-189), p. 166.

⁷³ Reyes Mate sostiene: “La globalización tiene muchos padrinos que la han estudiado desde diferentes puntos de vista. Ulrich Beck es uno de sus más decididos intérpretes. A la interpretación que él ha dado le ha impuesto el nombre de Segunda Modernidad. Kant decía en el celebre artículo ‘¿Qué es la Ilustración?’ que había que distinguir entre tiempos ilustrados y tiempos de Ilustración. El suyo, por ejemplo, era ‘el siglo de Federico’, es decir, un tiempo que había apostado por ponerse en marcha hacia la Ilustración. Tiempos, pues, modestamente ‘de ilustración’ y no todavía (plenamente) ilustrados. Beck repite a su manera esa contención ilustrada de Kant pero insuflándole un entusiasmo desconocido por el filósofo germano. Los años noventa representarían un paso intermedio entre los tiempos ilustrados y

pensamiento de los intelectuales ilustrados que un siglo antes concibieron una nueva mentalidad; sin embargo, actualmente los acontecimientos van más rápido que el cambio de mentalidades⁷⁴. Existe una necesidad de teorizar la globalización y comprender adecuadamente qué efectos tiene y qué cambios supone.

El propósito de las siguientes líneas es esbozar algunas pequeñas perspectivas de análisis, necesariamente limitadas y parciales⁷⁵, del múltiple y complejo panorama de la globalización, en especial su relevancia para las identidades. Las dimensiones y efectos de la globalización están aún por calibrar. El cambio en las mentalidades, en los modos de vida, en las referencias cotidianas, en los intercambios en el ámbito planetario que está suponiendo la globalización comporta reacciones en diversos sentidos. Giddens resume las posiciones del debate en escépticos y radicales a la globalización: “según los escépticos toda la palabrería sobre la globalización se queda en eso, en mera palabrería. Sean cuales sean sus beneficios, sus desafíos y tormentos, la economía globalizada no es especialmente diferente al que existía en periodos anteriores. El mundo funciona de forma bastante parecida a como lo ha hecho durante muchos años. (...) Los radicales afirman que no sólo la globalización es muy real, sino que sus consecuencias pueden verse en todas partes. El mercado global, dicen, está mucho más desarrollado incluso que en los años sesenta y setenta, y es ajeno a las fronteras nacionales. Los Estados han perdido gran parte de la soberanía que tuvieron, y los políticos mucha de su capacidad para influir en los

tiempos de ilustración. Es la hora de la Segunda Modernidad”. MATE, Reyes, “Globalización y política”, *Isegoría*, núm. 22, 2000, pp. 197-206.

⁷⁴ Según Giddens, “los filósofos ilustrados trabajaban con una máxima simple pero aparentemente muy poderosa. Cuanto más capaces seamos de comprender racionalmente el mundo y a nosotros mismos, mejor podremos manejar la historia para nuestros propósitos. Debemos librarnos de los hábitos y prejuicios del pasado para controlar el futuro. (...) El mundo en el que nos encontramos hoy, sin embargo, no se parece mucho al que pronosticaron. Tampoco lo sentimos de la misma manera. En lugar de estar cada vez más bajo nuestro control, parece fuera de él —un mundo desbocado. Es más, algunas de las tendencias que se suponía harían la vida más segura y predecible para nosotros, incluido el progreso de la ciencia y la tecnología, tienen a menudo el efecto contrario”. GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, op. cit., pp. 14-15.

⁷⁵ Como fenómeno complejo y múltiple la globalización puede ser estudiada desde diferentes perspectivas y enfoques. Existen muchas referencias bibliográficas sobre el tema que aumentan progresivamente. La constatación es que cualquier enfoque sobre la globalización deberá ser parcial y limitado.

acontecimientos”⁷⁶. Radicales y escépticos ofrecen versiones extremas del mismo fenómeno, y es interesante comprobar cómo la globalización se ha convertido en un tema que obliga a una toma de posición, casi de forma ineludible.

Existen concepciones diversas de entender la globalización. Held y McGrew ofrecen una clasificación que incluye a *neoliberales*, *internacionalistas liberales*, *reformadores institucionales*, *transformadores globales*, *estatalistas proteccionistas y radicales*⁷⁷. No carece de interés comprobar cómo cada ideología concibe la globalización con una concepción diferente. Parece más adecuada esta vía que no la que cuestiona el concepto mismo. La pregunta no es a favor o en contra de la globalización. Sino, más bien, debe ser: ¿qué globalización? Dicho de otro modo, connotar ideológicamente el término globalización no hace sino oscurecer el deseable debate ideológico sobre las concepciones de la globalización.

Para entender mejor cuáles son los términos del debate es interesante resaltar algunos rasgos de la caracterización que hacen Held y McGrew de las diferentes posiciones sobre la globalización. Los *neoliberales* se centran en la libertad individual y el libre mercado, abogando por un Estado mínimo. La globalización supone una victoria del mercado sobre los Estados. Desde esta perspectiva, en la globalización es prioritaria la economía frente a la política, que está controlada por una burocracia intervencionista. Los *internacionalistas liberales* consideran que la necesidad política llevará a un orden mundial más cooperativo basado en la creciente interdependencia, la democracia y las instituciones globales. No supone un gobierno mundial, ni federalismo mundial. Considera importante el

⁷⁶ Sin embargo Giddens no se suma a ninguna de las dos posiciones: “Por tanto, no vacilaría en decir que la globalización, tal como la experimentamos, es, en muchos aspectos, no sólo nueva, sino revolucionaria. Pero no creo ni que los escépticos ni los radicales hayan comprendido adecuadamente qué es o cuáles son sus implicaciones para nosotros. Ambos grupos consideran el fenómeno casi exclusivamente en términos económicos. Es un error. La globalización es política, tecnológica y cultural, además de económica. Se ha visto influida, sobre todo, por cambios en los sistemas de comunicación, que datan únicamente de finales de los años sesenta”. GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, op. cit. p. 23.

⁷⁷ HELD, David McGREW, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 115-133.

papel de Naciones Unidas y organizaciones regionales como la Unión Europea. Los *reformadores institucionales* parten de la teoría de los bienes públicos a escala global para reclamar un continuo efectivo entre la acción política nacional y la internacional. Los *transformadores globales* consideran que la globalización puede ser mejor y estar más equitativamente reformada, regulada y modelada. Promueve la potenciación de los mecanismos democráticos que confluyan en una ciudadanía cosmopolita e instituciones globales. Los *estatalistas proteccionistas* son una amalgama de posiciones que muestran su escepticismo frente a la globalización. Buscan promover y reforzar las capacidades de los Estados para organizar la seguridad, el bienestar económico y las prestaciones asistenciales de los ciudadanos. Su posición se justifica en la protección de una cultura, tradición, lengua o religión distintiva, en la que se vincula entre sí a las personas, en una comunidad de destino. Esto puede tener la forma de nacionalismo secular (representado por fuertes tradiciones culturales nacionales) o de los diversos fundamentalismos religiosos (como el islamismo radical). En general, rechazan la primacía de Occidente que ven detrás de la globalización. Los *radicales* aspiran a establecer las condiciones necesarias para otorgar el poder a las personas para tomar el mando de sus propias vidas y crear comunidades basadas en ideas de igualdad, bien común y armonía con el medio ambiente natural. Se han articulado en una política de resistencia y confrontación con el sistema. El modelo radical es una visión de “abajo a arriba” de la civilización del orden mundial⁷⁸.

2.-a) Globalización tecnológica: *La sociedad red*

Uno de los primeros ámbitos donde se produjeron cambios que permitían poder hablar de la globalización fue el de las nuevas tecnologías. Los avances de las comunicaciones comportaron nuevas posibilidades hasta entonces impensables y fueron consolidando la idea de una ‘sociedad de la información’. Uno de los

⁷⁸ Para una exposición detallada en HELD, David McGWEW, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, op. cit., pp. 115-133.

tópicos que se atribuyen a la nueva situación es que el dominio de la información se convierte en sinónimo de poder. Gracias a Internet, en unos pocos segundos se pueden transmitir conocimientos y datos entre distancias transcontinentales. Permite el acceso a la comunicación instantánea las veinticuatro horas al día a los centros de documentación más importantes desde cualquier ordenador conectado a la Red. Es importante destacar que no se construye sobre la base de una autoridad centralizada, sino que está concebida como una auténtica red de redes. Castells considera que “Internet es el tejido de nuestras vidas en este momento. No es futuro. Es presente. Internet es un medio para todo, que interactúa con el conjunto de la sociedad”⁷⁹. Las nuevas posibilidades suponen un cambio de mentalidad. Algunos consideran que entre los nuevos horizontes se diluye en parte el concepto de *territorialización*. En palabras de Held, “el vínculo tradicional entre el ‘ambiente físico’ y la ‘situación social’ está roto; los nuevos sistemas de comunicación crean nuevas experiencias, nuevas coincidencias y nuevos marcos de significado independientemente del contacto directo entre las personas. De esta forma, pueden desligar, o desmontar, las identidades de los momentos, lugares y tradiciones particulares, y pueden tener un ‘impacto pluralizante’ sobre la formación de identidades, generando una variedad de opciones ‘menos fijas o unificadas’ ”⁸⁰. Sobre el alcance y la significación de esta nueva situación existen diferentes interpretaciones. Una vez más las posiciones escéptica y radical darían sus versiones. Quizá cabría una síntesis que plantea, sin el optimismo radical, en qué medida las posibilidades de comunicación de las nuevas tecnologías producen un cierto efecto en las identidades.

Una de las líneas en que ha avanzado la investigación sobre los efectos de la ‘era de la información’ es en los mecanismos de participación democrática. Existen

⁷⁹ Castells continúa afirmando: “y, de hecho, a pesar de ser tan reciente, en su forma societal (aunque como sabemos, Internet se construye, más o menos, en los últimos treinta y un años, a partir de 1969; aunque realmente tal y como la gente lo entiende ahora, se constituye en 1994, a partir de la existencia de un *browsers*, del *wold wide web*) no hace falta explicarlo, porque ya sabemos qué es Internet”. CASTELLS, Manuel, Internet y sociedad Red. Lección inaugural del programa de doctorado sobre la sociedad de la información y el conocimiento, UOC, Ponencia disponible en www.uoc.es/web/esp/articles/castells/print.html

⁸⁰ HELD, David, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Sebastián Mazzuca, p. 156.

algunas propuestas que están en la línea de poner los recursos tecnológicos al alcance de los ciudadanos en la deliberación de los asuntos públicos, en lo que Pérez Luño ha denominado *teledemocracia*⁸¹. Las cuestiones que suscitan estas propuestas acaban por suponer una redefinición de la representación democrática. De nuevo escépticos y radicales diferirían en sus análisis. Cabe plantear un enfoque que considere que las nuevas tecnologías mejoran los canales de participación y deliberación de los asuntos públicos, pero no han supuesto modificar las instituciones democráticas representativas. En este sentido, Ovejero apunta algunas consecuencias del uso de las tecnologías de la información: a) aumentan las posibilidades de control y participación; b) la comunicación deja de ser piramidal; c) el acceso a la información se facilita, se abarata y generaliza; d) se introducen pautas de racionalidad al adoptar léxicos menos cómplices y gremiales apelando a razones aceptables por cualquiera; e) disminuyen los costos de la discrepancia y, por ello, se favorecen las condiciones de la deliberación⁸².

Uno de los análisis más profundos sobre la ‘era de la información’ la ha realizado Castells, quien ha divulgado el concepto de *sociedad red*⁸³. Ha analizado el impacto de esta *sociedad red* en las identidades, considerando que “la identidad proyecto, en el caso que se desarrolle, surge de la resistencia comunal. Éste es el sentido real de la nueva primacía de la política de la identidad”⁸⁴. Castells incluye dentro de estas identidades de resistencia al fundamentalismo religioso, en su versión islámica y cristiana, al nacionalismo, a la identidad étnica, y la identidad

⁸¹ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, “Ciudadanía y teledemocracia”, Seminarios del área de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid, núm. 19, mayo 2002.

⁸² OVEJERO, Félix, Viejas ideas para la nueva sociedad, JARAUTA, Francisco (ed.), *Nueva economía. Nueva sociedad*, Observatorio de análisis y tendencias Fundación Marcelino Botín, Madrid, 2001, (121-154), pp. 145-146.

⁸³ Castells afirma que “nuestra exploración de las estructuras sociales emergentes por distintos ámbitos de la actividad y experiencia humanas conduce a una conclusión general: como tendencia histórica, las funciones y los procesos dominantes en la era de la información cada vez se organizan más en torno a redes. Éstas constituyen la morfología social de nuestras sociedades y la difusión de su lógica de enlace modifica de forma sustancial la operación y los resultados de los procesos de producción, la experiencia, el poder y la cultura”. CASTELLS, Manuel, *La era de la información, vol. 1. La sociedad red*, Madrid, Alianza, 1997.

⁸⁴ CASTELLS, Manuel, *La era de la información, vol. 2. El poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 1998, traducción de Carmen Martínez Gimeno, p. 34.

territorial que comprende los movimientos urbanos y comunidades locales⁸⁵. Forman comunidades de sentido que sirven para la autoidentificación de los individuos en torno a unos valores compartidos.

La globalización tecnológica pone de relieve el papel de la cultura; como afirma Castells, “debido a la convergencia de la evolución histórica y del cambio tecnológico, hemos entrado en un momento puramente cultural de interacción y organización sociales”⁸⁶. Las identidades se construyen socialmente mediante procesos complejos con un determinado referente colectivo. En la ‘era de la información’ esto tiene un nuevo sentido, ya que, como afirma Castells, “el nuevo poder reside en los códigos de información y en las imágenes de representación en torno a los cuales las sociedades organizan sus instituciones y la gente construye sus vidas y decide su conducta. La sede de este poder es la mente de la gente”⁸⁷. La globalización tecnológica ofrece nuevos horizontes que con un componente cultural reforzado se sitúan en la construcción social de las identidades, aunque se afirmen en forma de resistencia. Un escéptico de la globalización vería poco fundamentadas estas suposiciones, mientras un radical sólo atribuiría a las posibilidades de la red de redes la nueva óptica para comprender el mundo. Cabe plantear, frente a estos extremos, que el renacido interés por las identidades culturales puede tener varios factores explicativos, entre los cuales está el desarrollo tecnológico, que ha puesto de manifiesto la

⁸⁵ Los rasgos que comparten estas identidades son que “aparecen como reacciones a las tendencias sociales imperantes, a las que se opone resistencia en nombre de fuentes autónomas de sentido. Son, desde el principio, identidades defensivas que funcionan como refugio y solidaridad, para proteger contra un mundo exterior hostil. Están constituidas desde la cultura; esto es, organizadas en torno a un conjunto específico de valores, cuyo significado y participación están marcados por códigos específicos de auto-identificación: la comunidad de creyentes, los iconos del nacionalismo, la geografía de la localidad”. CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 2. *El poder de la identidad*, op. cit., p. 34.

⁸⁶ Castells continúa afirmando que “por ello, la información es el ingrediente clave de nuestra organización social, y los flujos de mensajes de unas redes a otras constituyen la fibra básica de nuestra estructura social”. CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 1. *La sociedad red*, op. cit., p. 558.

⁸⁷ Castells continúa afirmando que “por ello, en la era de la información, el poder es al mismo tiempo identificable y difuso. Sabemos lo que es, pero no podemos hacernos con él porque es una función de una batalla interminable en torno a los códigos culturales de la sociedad”. CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 2. *El poder de la identidad*, op. cit., p. 399.

relevancia de los elementos simbólicos y los códigos comunicativos en la era de la información.

2.-b) Globalización económica: *De la competitividad global a la equidad de la otra globalización*

Algunas posiciones consideran la globalización como un proceso eminentemente económico. Algo así como un triunfo del libre mercado en el ámbito mundial. La disminución o eliminación de los aranceles aduaneros, la interdependencia económica y la libre circulación de capitales consolidan un nuevo escenario. Son factores promovidos o facilitados por organismos como Organización Mundial del Comercio (OMC), el Fondo Monetario Internacional (FMI), Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (en inglés GATT) y la Organización de la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE)⁸⁸. Según esta lógica, se define un nuevo marco global identificado por la libre circulación de capitales, consolidándose como objetivo el concepto clave de competitividad. La eliminación de las fronteras económicas que suponían los aranceles e impuestos estatales marcan la estrecha vinculación, desde el inicio, entre el proceso de globalización y la redefinición del papel del Estado-nación⁸⁹. Éste es uno de los tópicos más claros sobre la globalización que permite a las diferentes concepciones ideológicas mantener su particular interpretación.

La posición neoliberal apuesta decididamente por la primacía del libre mercado y considera positiva la pérdida de influencia de los Estados. El nuevo marco global

⁸⁸ DEHESA, Guillermo de la, *Comprender la globalización*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 19-20.

⁸⁹ De Lucas define el inicio de la utilización del término globalización así: “el concepto específico de globalización que comienza a utilizarse en la segunda mitad de los ochenta, desde las concepciones ortodoxas del neoliberalismo económico que sostiene que la lógica del capital, que sería la del mercado y la tecnología, impone necesariamente un orden global caracterizado por la libre circulación del capital (más que cualquier mercancía) y el desarrollo de los elementos institucionales propios del libre mercado que tienen como consecuencia una redefinición del Estado y sus funciones. Los rasgos más característicos, además de este último, serían: expansión del comercio multilateral, internacionalización y libre circulación de mercados financieros y de la inversión extranjera, sociedad de la información y de la comunicación, mercado del trabajo mundial”. DE LUCAS, Javier de, “La globalización no significa universalidad de los derechos humanos (En el 50 aniversario de la Declaración del 48)”, *Jueces para la democracia*, núm. 32, 1989, (3-9), p. 3.

permite superar la ineficiencia e intervencionismo que caracterizan a los entes estatales. Esta argumentación es la premisa, prioritariamente económica, con la que se ha caracterizado y connotado a la globalización. Como afirma Habermas, “los partidarios de la globalización abogan por la subordinación incondicional del Estado a los imperativos de integración de la sociedad global dirigida por el mercado”⁹⁰. La propuesta neoliberal considera que la política ha de subordinarse a la economía y la globalización. Con su visión de un inevitable libre mercado mundial, es el escenario ideal para mostrar la corrección del análisis. Esto ha sido criticado. Como señala Gray, “la imagen de un mundo sin fronteras gobernado por transnacionales sin hogar es una utopía empresarial, no una descripción de una realidad presente o futura”⁹¹. Este punto de vista insiste en un aspecto interesante como es el que los presupuestos del discurso económico neoliberal impiden dar cuenta de los múltiples procesos globalizadores. Los seres humanos son consumidores en el mercado global, pero, además, son ciudadanos en los sistemas democráticos y están vinculados a identidades específicas diversas. Abogar por un discurso sobre el mercado global es caer en un reduccionismo economicista, si no tiene en cuenta otros aspectos relevantes para los seres humanos.

La visión económica neoliberal sobre la globalización busca potenciar la eficiencia, la competitividad y el consumismo. Son valores económicos, pero no son los únicos posibles. Como afirma Giddens, “la globalización, por supuesto, no está evolucionando equitativamente, y de ninguna manera es totalmente benigna en sus consecuencias”⁹². Esta concepción neoliberal de la globalización ha recibido críticas porque no supone una mejor redistribución de los recursos.

⁹⁰ HABERMAS, Jürgen, “El valle de lágrimas de la globalización”, Claves de la razón práctica, núm. 109, 2001, (4-10), p. 6.

⁹¹ Gray afirma que “nadie, excepto unos pocos utopistas de la comunidad de los negocios, espera realmente que el mundo se convierta en un verdadero mercado único del que los estados-naciones desaparezcan para ser reemplazados por empresas multinacionales desarraigadas. Semejante expectativa es una quimera de la imaginación corporativa. Su papel es el de mantener la ilusión de la inevitabilidad de un libre mercado mundial”. GRAY, John, *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Paidós, Barcelona, 2000, traducción de Mónica Salomón, pp. 86-91

⁹² GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, op. cit., p. 27.

Algunos consideran que beneficia a una economía básicamente especulativa de recursos financieros y no a la economía productiva, que no se globaliza el mercado de trabajo ya que continúan las restricciones a la circulación de personas, supone el desmantelamiento del Estado de bienestar sobre la base de privatizaciones y comporta consecuencias negativas para el medio ambiente⁹³. Existe un gran debate, connotado ideológicamente, sobre si la economía ha de tener como objetivo prioritario la eficiencia o la equidad. Simplemente advertir en este contexto que la globalización, en pos de la eficiencia, no puede ser una excusa para desmantelar el Estado social, y que el debate se debe trasladar no a cuestionar la globalización como proceso, sino en sus efectos sobre la equidad. Es otro tópico decir que la globalización no está siendo gobernada, quizá una lectura sea que el énfasis por la eficiencia global no se ha correspondido con un interés por la equidad global⁹⁴.

La visión conservadora del ‘fin de la historia’ y del ‘choque de civilizaciones’ compartía el enfoque de que la cultura había sustituido a la ideología como elemento relevante para entender el mundo. El debate sobre la globalización ha evidenciado cómo existen concepciones ideológicas diferenciadas que ponen en cuestión el ‘pensamiento único’⁹⁵. Lo que se conoce como *otra globalización*

⁹³ Martínez y Vega Ruiz destacan como rasgos negativos de la globalización que “1. Beneficia al capital y perjudica al trabajo. 2. Desnaturaliza la función económica del Estado, en beneficio de las grandes empresas. 3. Perjudica al medio ambiente, al imponer patrones de producción y consumo que suponen, en gran medida, la destrucción del medio ecológico. 4. Genera una ruptura entre la economía financiera y la economía real, productiva. 5. Genera una mayor exclusión social. 6. Limita el papel del margen de decisión de los gobiernos para establecer y aplicar sus propias políticas económicas, pero a la vez rechaza el establecimiento de normas y mecanismos reguladores supranacionales en materias tales como el movimiento de capitales y personas, de protección medioambiental, etc. La globalización no está siendo gobernada”. MARTÍNEZ, Daniel; VEGA RUIZ, María Luz, *La globalización gobernada*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 210.

⁹⁴ Martínez y Vega Ruiz sostienen que “el debate en torno a los pros y contras de este modelo de la globalización es, por tanto, justificado. Lo que no parece justificarse es el adoptar en este debate cualquiera de los dos puntos extremos: la defensa a ultranza, casi religiosa, del nuevo paradigma de sociedad de mercado o el rechazo absoluto y categórico del mismo”. MARTÍNEZ, Daniel; VEGA RUIZ, María Luz, *La globalización gobernada*, op. cit., p. 212.

⁹⁵ El ‘pensamiento único’ es un término divulgado por Ramonet que se caracteriza como “la traducción en términos ideológicos, con pretensiones universales, de los intereses del capital internacional. El primer principio del pensamiento único es contundente: lo económico prevalece sobre lo político. Los demás conceptos clave son: el mercado, ídolo cuya ‘mano invisible corrige las asperezas y disfunciones del capitalismo’, y muy particularmente los mercados financieros, cuyas ‘señales orientan y determinan el movimiento general de la economía’; la competencia y competitividad, que ‘estimulan y dinamizan las empresas empujándolas a una modernización permanente y benéfica’ el libre comercio sin límites, ‘factor de

propone una crítica al sistema dominante y una concepción alternativa de la globalización.

El proceso de globalización comporta, según Santos, vencedores y vencidos⁹⁶. Uno de los extremos del debate se ha trasladado ante la opinión pública en términos de globalización/antiglobalización. Sin embargo, sería una victoria neoliberal adueñarse del término. Como afirma Beck, “a la globalización hay que combatirla con... ¡globalización! O en palabras de Richard Falk: resistencia contra la globalización *desde arriba* a través de la globalización *desde abajo*”⁹⁷. El discurso alternativo busca vehicular *otra* globalización que tenga en cuenta a los excluidos⁹⁸. Una de sus expresiones ha sido la reunión del Foro de Porto Alegre, donde personas y movimientos diversos se han reunido para encontrar puntos en común en su crítica al sistema dominante bajo el lema de “*otro mundo es posible*”⁹⁹. La relevancia de este movimiento global es que considera que la

desarrollo ininterrumpido del comercio y, por ende, de las sociedades”; la mundialización tanto de la producción fabril como de los flujos financieros; la división internacional del trabajo, que ‘modera las reivindicaciones sindicales y reduce los costes salariales’; la moneda fuerte ‘factor de estabilización’; la de la reglamentación; la privatización; la liberalización, etc. Cada vez ‘menos Estado’, con un constante arbitraje de éste a favor de los ingresos del capital y en detrimento de los ingresos del trabajo”. RAMONET, Ignacio, “La chispa francesa”, El País, diciembre, 1995.

⁹⁶ Santos sostiene que “las globalizaciones, entendidas como relaciones sociales, acarrearán conflictos y, por ende, la presencia de vencedores y vencidos. Frecuentemente, el discurso en torno a la globalización se reduce a la historia de los vencedores contada por ellos mismos. En realidad, la victoria es aparentemente tan absoluta que los derrotados acaban desapareciendo totalmente de la escena”. SANTOS, Bonaventura de Sousa, “Las tensiones de la modernidad”, en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.), *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., 166.

⁹⁷ BECK, Ulrich, “La paradoja de la globalización”, El País, 5-12-2002.

⁹⁸ Beck afirma: “Esta paradoja de la antiglobalización –el hecho de que sólo se pueda practicar y justificar la resistencia contra la globalización estableciendo como objetivo *otra* globalización, una globalización buena y genuina– se manifiesta de muchas maneras. Quienes se manifiestan en la calle contra la globalización no son ‘enemigos de la globalización’: ¡qué mareo de palabras! Son adversarios de los defensores de la globalización que pretenden imponer otras normas globales en el espacio de poder global, frente a otros adversarios de los defensores de la globalización. De este modo, ambos grupos de adversarios se superan recíprocamente con sus objetivos globales y, con la fusta de la resistencia, jalean incesantemente el avance del proceso de globalización”. BECK, Ulrich, “La paradoja de la globalización”, El País, 5-12-2002.

⁹⁹ Botey narra la heterogeneidad de los movimientos que se reunieron en el Foro de Porto Alegre: “Allí estaban los campesinos de Ecuador junto con los militares, explicando por qué hace años comenzaron su lucha y organización y cómo hace un año se sintieron traicionados aunque no vencidos; estaban las organizaciones de la India explicando su combate en la defensa de su arroz y en contra de los proyectos del Banco Mundial al servicio de las multinacionales; los del MST de Brasil narrando las ocupaciones de tierras baldías y los muertos que han costado; las FARC de Colombia explicando el porqué de la lucha armada en aquel escenario de narcotráfico, muerte, dolor e intervención norteamericana; estaban las luchas de los científicos de Sudáfrica pidiendo la posibilidad de fabricación y distribución de genéricos para el tratamiento del SIDA en un continente que se muere lentamente; estaban las experiencias de

redistribución de la riqueza de forma equitativa ha de ser uno de los objetivos de la globalización. Como ninguna otra idea, la globalización se ha ido consolidando como parte del nuevo paradigma explicativo después de la caída del muro de Berlín¹⁰⁰. Hay que tener en cuenta que -como muestran los movimientos de la otra globalización- ello no comporta necesariamente asumir el fin de las ideologías¹⁰¹. Es de resaltar que uno de los lemas de estos movimientos que propone Ramonet es el de “¡protestarios del mundo, uníos!”¹⁰². Lo que alude a que lo que une a esos movimientos es su resistencia al sistema, pero que no se ha trasladado en un consenso sobre las bases de una propuesta alternativa. Como afirma Vallespín, “debemos construir así nuestra propia imagen de la política a partir de ideologías fraccionadas, incoherentes, cruzadas, hechos de retazos de antiguas visiones del mundo y de préstamos de otras nuevas (...) Seguimos viéndonos como de izquierda o de derecha, pero ya no hay coincidencia de lo que esto signifique en realidad, salvo quizá, en un sentido negativo, como aquello contra lo que estamos -la desigualdad, por ejemplo”¹⁰³.

La relevancia de considerar la globalización y la otra globalización al aproximarse a los derechos de las minorías culturales tiene la función de delimitar dos paradigmas de las Teorías de la Justicia: el *paradigma redistributivo* y el *paradigma del reconocimiento*. La otra globalización pone en

acogida y rehabilitación de los niños de la calle de toda Latinoamérica, huelepegas y amenazados por las mafias del tráfico de órganos, etc.”. BOTEY VALLES, Jaume, “Porto Alegre. Otro mundo es posible”, en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.), *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., (27-40) pp. 27-28.

¹⁰⁰ Botey afirma que “vivimos un tiempo de transición: murieron muchas experiencias, modelos, utopías del pasado y todavía no surgen con suficiente presencia pública las alternativas de futuro. Vivimos un tiempo presente, donde simultáneamente se hace sentir un pasado que todavía no muere y un futuro que todavía no nace. Vivimos lo antiguo y lo nuevo. Está claro lo que tiene que desaparecer, pero no está claro lo que viene a sustituirlo”. BOTEY VALLES, Jaume, “Porto Alegre. Otro mundo es posible”, en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.), *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., pp. 38-39.

¹⁰¹ Botey afirma: “la razón utópica actúa como praxis revolucionaria que se dirige a iniciar un proceso para superar la situación presente. Aunque la inmensidad de los problemas del mundo actual y la falta de referentes políticos nos obliga a ser muy realistas. Las propuestas de utopía, hoy se concretarán casi siempre en acciones pequeñas, aunque no por pequeñas dejan de orientarse hacia una perspectiva de cambio global, de tener una carga revolucionaria. Y Porto Alegre merecía la pena aunque sólo fuera por haber hecho esto con desenfado y ante el mundo entero. BOTEY VALLES, Jaume, “Porto Alegre. Otro mundo es posible”, en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.), *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., p. 33.

¹⁰² RAMONET, Ignacio, “¡Protestarios del mundo, uníos!”, *El País*, 24-6- 2001.

¹⁰³ VALLESPÍN, Fernando, *El futuro de la política*, Taurus, Madrid, pp. 200- 215.

evidencia los problemas de redistribución de la riqueza en un mundo globalizado y también los problemas que afectan al reconocimiento de las identidades¹⁰⁴. Ambos paradigmas se relacionan de diversas formas, pero tienen ámbitos propios y lógicas diversas. La redistribución tiene que ver con la igualdad/desigualdad de recursos y el reconocimiento con la igualdad/identidad/diferencia. Es inadecuado pensar que las Teorías de la Justicia se basan exclusivamente en la vigencia de uno de estos paradigmas. El objeto de este trabajo es articular los fundamentos filosóficos de los derechos de las minorías culturales. El enfoque busca articular normativamente un aspecto importante del paradigma del reconocimiento. Sin embargo, no quiere olvidar la significación del paradigma redistributivo, ya que, en muchas ocasiones, se asimila desigualdad a identidad diferenciada. Habermas considera estos paradigmas de las Teorías de la Justicia cuando sostiene que “el objetivo a largo plazo debe ser la eliminación de las divisiones sociales y la estratificación de la sociedad mundial sin perjuicio de la especificidad cultural”¹⁰⁵.

2.-c) Globalización política: *Del nuevo papel del Estado-nación a la democracia global*

Una de las ideas más directamente asociadas con los efectos de la globalización es la pérdida de influencia del Estado-nación. Esta asunción está presente en el discurso de la globalización, pero es presentada con diferentes matices según las concepciones. Existe una visión que presenta las relaciones de forma antagónica; Höffe afirma que “obviamente, la necesidad de actuar globalmente sólo puede llevarse a cabo limitando las estructuras tradicionales de los Estados

¹⁰⁴ Botey afirma: “Allí estaba también la multiculturalidad de lenguas, de color de la piel y del vestido como una riqueza y defendiendo la necesidad de identidad de cada lengua, color de la piel y vestido frente a la globalización uniformizadora, porque mientras la historia de las sociedades industriales es una historia de relaciones de dominio, en Porto Alegre la historia de los marginales parece como la voluntad por mantener su identidad”. BOTEY VALLES, Jaume, “Porto Alegre. Otro mundo es posible”, en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.), *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., p. 28.

¹⁰⁵ HABERMAS, Jürgen, “El valle de lágrimas de la globalización”, op. cit. p. 10.

nacionales”¹⁰⁶. La interdependencia, la multilateralidad y la dimensión global de los problemas suponen una redefinición de la estructura estatal¹⁰⁷. En una imagen que evoca Bell, la nación se hace no sólo demasiado pequeña para solucionar los grandes problemas, sino demasiado grande para solucionar los pequeños¹⁰⁸. Los ámbitos de decisiones se pluralizan en una escala global, internacional, estatal, regional y local. Como sostiene Held, el concepto de soberanía como poder público ilimitado e indivisible resulta obsoleto, lo que se manifiesta en una redefinición de la autonomía y soberanía estatal que dé cuenta de los ámbitos plurales de toma de decisiones colectivas¹⁰⁹, lo cual no convierte a los Estados en piezas irrelevantes, sino que supone transformar su papel¹¹⁰. Esta visión no concibe que los Estados-nación sean la antítesis de la globalización, sino más bien que el poder se diversifica en varios niveles, lo que implica la pérdida de la exclusividad¹¹¹. Las consecuencias que supone esta visión para la organización política son múltiples y pueden ser analizadas desde muchos puntos de vista.

¹⁰⁶ HÖFFE, Otfried, “Estados nacionales y derechos humanos en la era de la globalización”, Isegoria, núm. 22, 2000, (19-36), p. 35.

¹⁰⁷ Held afirma que “la transformación de la política internacional no significa que la nación-estado ha muerto. La revolución multilateral, más que reemplazar el mundo familiar de los Estados-nación, se superpone y la complica. Muchas familiares distinciones y asunciones se han puesto en cuestión. El contexto de la política nacional se ha transformado por la difusión de la autoridad política y el crecimiento de la gobernabilidad multilateral. No está completamente claro qué factores determinaran cómo de lejos las viejas instituciones puedan adaptarse y qué nuevas instituciones puedan ser investidas con legitimidad”. HELD, David; MCGREW, Anthony; GOLDBART, David; PERRATON, Jonathan, *Globalization*, The Foreign Policy Centre, 1999, p. 15.

¹⁰⁸ Giddens considera que “la globalización no sólo presiona hacia arriba, sino que también hacia abajo, creando nuevas presiones para la autonomía local. El sociólogo norteamericano Daniel Bell lo describe muy bien cuando dice que la nación se hace no sólo demasiado pequeña para solucionar los grandes problemas, sino también demasiado grande para arreglar los pequeños.” GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, op. cit. p. 26.

¹⁰⁹ Held afirma que: “la operación de los Estados en un sistema internacional cada vez más complejo limita su autonomía (en ciertas esferas de forma radical) y menoscaba progresivamente su soberanía. Todas las concepciones que interpretan a la soberanía como una forma de poder público ilimitado e indivisible –materializado canónicamente en los Estados-nación individuales– resultan obsoletas. La soberanía tiene que ser concebida hoy en día como una facultad dividida entre múltiples agencias –nacionales, regionales e internacionales– y limitada por la naturaleza misma de esa pluralidad”. HELD, David, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, op. cit., p. 169

¹¹⁰ Gray afirma que “los defensores del modelo de la hiperglobalización cometen un grave error al considerar que los Estados soberanos son instituciones marginales”. GRAY, John, *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, op. cit., p. 93.

¹¹¹ Jáuregui afirma que “la diversificación del poder entre diversos entes y estructuras implica la pérdida de exclusividad del mismo para ciertos grupos e instituciones, pero no significa, en absoluto, una difuminación o una debilitación del poder en sí mismo considerado”. JÁUREGUI, Gurutz, “Globalización y democracia”, Claves de la razón práctica, núm. 99, 2000, (12-19), p. 15.

Una de las cuestiones más importantes que subyace a esta perspectiva globalizadora de la creciente diversificación de los ámbitos de decisión es la que se refiere a la legitimación democrática de las decisiones. Se ha puesto de manifiesto reiteradamente que la transformación del modelo tradicional del Estado-nación que el proceso de globalización supone, no ha sido acompañada por la institucionalización democrática de la toma de decisiones en el ámbito global¹¹². Globalización no ha sido sinónimo de democracia. El ámbito del Estado-nación se ve supeditado a otros ámbitos de decisión que carecen de legitimación democrática¹¹³. El enfoque neoliberal que considera prioritaria la economía sobre la política asimila globalización con desregulación y libre mercado. Sin embargo, la resolución de los problemas globales, como el medio ambiente, muestran la necesidad de que la transformación del papel del marco estatal, donde históricamente se adoptaban las decisiones democráticamente, no suponga limitar la política y la capacidad de control de los ciudadanos sobre las decisiones que les afectan¹¹⁴.

Una de las reacciones ante la dinámica que suponen los déficits democráticos en la toma de decisiones de la globalización es la propuesta de los *transformadores globales* hacia la institucionalización de una democracia global. Held afirma que “la globalización no supone la muerte de la política. Está reiluminando y revigorizando el terreno político contemporáneo”¹¹⁵. Uno de los tópicos frecuentes es sostener que la globalización no está siendo gobernada, quizá porque aún no se ha producido el cambio de mentalidad que suponga asumir que

¹¹² Jáuregui afirma que “nos encontramos ante un mundo totalmente inexplorado del que quizá tan sólo podemos obtener una conclusión lamentablemente cierta, a saber: que se trata de un mundo profundamente antidemocrático”. JÁUREGUI, Gurutz, “Globalización y democracia”, op. cit., p. 14.

¹¹³ Mate considera que “de ahí el dilema democrático: mientras que, en el espacio del Estado clásico nacional, hay que legitimar políticamente lo que no ha sido decidido, ocurre que en el espacio transnacional de la no-política se toman muchas decisiones de importancia mundial sin legitimación democrática alguna”. MATE, Reyes, “Globalización y política”, op. cit., p. 201.

¹¹⁴ Habermas afirma que “los déficits de legitimación democrática surgen cuando el planteamiento de los que toman las decisiones democráticas no coinciden con el de los afectados por ellas. La legitimación democrática también es socavada, de una forma menos evidente pero más duradera, cuando la necesidad creciente de coordinación, debida al aumento de la interdependencia, se responde mediante acuerdos interestatales”. HABERMAS, Jürgen, “El valle de lágrimas de la globalización”, op. cit., p. 5.

¹¹⁵ HELD, David; MCGREW, Anthony; GOLDBART, David; PERRATON, Jonathan, *Globalization*, op. cit., p. 24.

los problemas globales requieren una gobernabilidad global. Lo que está detrás de la propuesta de los *transformadores globales* es un proyecto cosmopolita, un marco político mundial legitimado democráticamente¹¹⁶. Lo que supondría, según Jauregui, la institucionalización de un poder judicial, ejecutivo y legislativo internacional¹¹⁷, lo cual supone asumir que la noción de ciudadanía se vincula en función de los diferentes niveles de gobernabilidad, desde el más local al más global¹¹⁸.

Esta propuesta para gobernar democráticamente la globalización desde un ámbito de instituciones cosmopolitas puede ser criticada desde diversos puntos de vista¹¹⁹. Algunas posiciones considerarían que no se dan las condiciones necesarias que permitan caminar hacia el sueño cosmopolita de gobierno democrático mundial¹²⁰. Según esta perspectiva, las comunidades nacionales son un referente tan ineludible en la vida política de los ciudadanos que dificulta actualmente poder concebir una ciudadanía de ámbito cosmopolita. Como sostiene Kymlicka, “el radio de acción de nuestra ciudadanía democrática es, y

¹¹⁶ Höffe afirma que “la polifacética globalización no debe saldarse con una regresión política, entonces el ordenamiento jurídico y la paz globales han de someterse a las mismas condiciones que toda sociedad particular: la democracia liberal, social y participativa. Por lo tanto se requiere que se dé una democracia mundial: una república mundial”. HÖFFE, Otfried, “Estados nacionales y derechos humanos en la era de la globalización”, op. cit., p. 35.

¹¹⁷ Jáuregui afirma que “la gobernabilidad humana exige, por tanto, el establecimiento no sólo de un poder judicial internacional sino también de un Poder Legislativo y, sobre todo, de un Poder Ejecutivo fuertes capaces de exigir el cumplimiento de las decisiones y sentencias adoptadas por los jueces”. JÁUREGUI, Gurutz, “Globalización y democracia”, op. cit., p. 17.

¹¹⁸ Ovejero sostiene que “la revolucionaria noción de ciudadanía debe encontrar formas de aplicación que no terminen en las fronteras nacionales. Para formularlo con la eficacia sintética de las paradojas: la realización del ideal de justicia y democracia ilustrado, que sirvió de justificación al Estado nacional, impone hoy superar lo que fue su instrumento clásico de ejecución”. OVEJERO, Félix, “Viejas ideas para la nueva sociedad” JARAUTA, Francisco (ed.), *Nueva economía. Nueva sociedad*, op. cit., p. 125.

¹¹⁹ Martínez y Vega Ruiz afirman que “sabemos que propuestas de este tipo no suelen ser bienvenidas ni desde la derecha ni desde la izquierda radical. Para los primeros, gobernabilidad es sinónimo de Estado (nacional o supranacional) y Estado es sinónimo de intervencionismo y restricciones a la libertad. Para los segundos, la gobernabilidad de la globalización no hace más que institucionalizar y perpetuar un proceso que es, por naturaleza, concentrador (político y económico), excluyente y antidemocrático”. MARTÍNEZ, Daniel; VEGA RUIZ, María Luz, *La globalización gobernada*, op. cit., p. 212.

¹²⁰ Jáuregui sostiene que “ciertas élites intelectuales y políticas tienden a considerar cualquier intento de establecer una democracia internacional o universal como un vano intento, un sueño irrealizable. Frente a esta interpretación considera que, a pesar del cinismo y la crueldad que imperan en las relaciones internacionales, o quizá por ello mismo, la universalización de la democracia constituye no sólo un objetivo deseable, sino perfectamente realizable. Mucho más deseable, y, sobre todo, mucho más realizable que hace unos pocos años”. JÁUREGUI, Gurutz, “Globalización y democracia”, op. cit., p. 15.

seguirá siendo en un futuro previsible, de alcance nacional”¹²¹. Este aspecto es particularmente relevante en la dinámica globalización/identidades, ya que una de las premisas, implícita o explícita, de la configuración de los Estados-nación ha presupuesto un cierto grado de homogeneidad cultural de los ciudadanos. El sentido de pertenencia asociado a la comunidad nacional no ha tenido, hasta ahora, un desarrollo paralelo en una pertenencia cosmopolita. Habermas se plantea: “si esta forma artificial de “solidaridad entre extraños” se alcanzó gracias a un esfuerzo de abstracción, históricamente trascendental, desde una conciencia local y dinástica hasta una conciencia nacional y democrática, ¿por qué debería ser imposible ampliar este proceso de aprendizaje más allá de las fronteras nacionales?”¹²². Lo relevante es que históricamente, de forma general, el Estado, como ámbito exclusivo del ejercicio del poder político, se ha definido en función de una comunidad nacional¹²³. El socavamiento del poder estatal que supone la globalización también puede ser interpretado como un menoscabo para la protección de la identidad específica. La cuestión que cabe plantearse es hasta qué punto la instauración de un gobierno mundial supondrá asumir necesariamente grados de homogeneidad cultural que la visión que insiste en la pertenencia nacional no desea¹²⁴. A lo que subyace lo que plantea Vallespín cuando se pregunta: “¿cuál es en realidad la conexión entre *demos* y *ethnos*?, o bien se plantea en el caso de la Unión Europea: ¿*demos* unitario o concurrencia de *demoi*?”¹²⁵. La pregunta es si, con el planteamiento de estas premisas, podrá hablarse realmente de un *demos* mundial. Y también hasta qué punto podrá formarse un gobierno mundial democrático sin los necesarios grados de homogeneidad social y económica entre los seres humanos. Vallespín apunta que

¹²¹ Kymlicka afirma que “muchos de nuestros más importantes principios morales deberían tener un radio de acción cosmopolita –por ejemplo los principios de los derechos humanos, la democracia y la protección medioambiental- y deberían tratar de promover estos ideales en la esfera internacional. Sin embargo, el radio de acción de nuestra ciudadanía democrática es, y seguirá siendo en un futuro previsible, de alcance nacional”. KYMLICKA, Will, *La política vernácula*, Paidós, Barcelona, 2003, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, p. 386.

¹²² HABERMAS, Jürgen, “El valle de lágrimas de la globalización”, op. cit., p. 10.

¹²³ Supone una obviedad afirmar que detrás del Estado-nación existe una comunidad nacional. Podría matizarse en el sentido de que, en algunas ocasiones, en un Estado pueden existir varias comunidades nacionales y que una comunidad nacional puede estar distribuida en varios Estados.

¹²⁴ Sobre la alternativa cosmopolita se dedicará un apartado en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

¹²⁵ VALLESPÍN, Fernando, *El futuro de la política*, op. cit., pp. 167-169.

“un *demos* perfectamente inclusivo dejaría de ser tal”¹²⁶. Quizá gobernar globalmente suponga una institucionalización más compleja que no calque la estructura del Estado-nación, asegurando, a la vez, la legitimación democrática. Vallespín concluye su libro *El futuro de la política* con estas palabras: “falta más imaginación por parte de todos y quizá ese punto de valentía que exige la forzosa adaptación a un ya inexorable cambio de piel”¹²⁷.

Uno de los efectos más claros de la globalización es la transformación del papel tradicional del Estado-nación¹²⁸. Esto no tiene por qué suponer el fin de la política, sino, más bien, asumir la gobernabilidad global desde la política. La primacía de la economía en la globalización olvida la democracia como proceso legítimo de toma de decisiones colectivas¹²⁹. Un dilema del futuro global es si la relevancia de los sujetos vendrá de su consideración como consumidores o como ciudadanos¹³⁰. Otro dilema del futuro global es si la articulación democrática de los ámbitos de decisión globales deberá comportar grados de homogeneidad cultural, social y económica. Es decir, si los términos en los que la globalización política desarrolle el paradigma redistributivo y el paradigma del reconocimiento

¹²⁶ Vallespín sostiene que “no puede perderse de vista, en efecto, que el elemento identitario que subyace a la idea de *demos* hace que, por definición, deba introducirse algún criterio de exclusión. Un *demos* perfectamente inclusivo dejaría de ser tal. La definición entre *demos* más o menos inclusivos ha comenzado a funcionar ya, además, como una de las polarizaciones de la lucha ideológica y probablemente sea una de las centrales de los años venideros”. VALLESPÍN, Fernando, *El futuro de la política*, op. cit., p.169.

¹²⁷ Vallespín propone ‘volver a la política’, considera que “mi intuición es que no sabemos comunicar el sentido de la política en un mundo en el que ésta debe aprender a convivir con crecientes procesos de autoorganización y fraccionamiento social, y los propios medios son incapaces de salirse del ya bien aprendido guión de la información que de ella nos ofrecen. Falta más imaginación por parte de todos y quizá ese punto de valentía que exige la forzosa adaptación a un ya inexorable cambio de piel”. VALLESPÍN, Fernando, *El futuro de la política*, op. cit., p. 230.

¹²⁸ Mate sostiene que “uno puede loar o maldecir la globalización: lo que no se puede es ignorar qué está en juego: el Estado nacional. Un modelo social, determinado por la forma territorial del Estado, que ha conformado la imaginación política, social y científica durante dos siglos, está desapareciendo ante nuestros ojos”. MATE, Reyes, “Globalización y política”, op. cit., p. 200.

¹²⁹ Jáuregui afirma que “lo que subyace por debajo de muchos de estos temas involucrados en la ‘gobernabilidad global’ no es otra cosa que la democracia. Ése es, en definitiva, el asunto central. Es central porque es la precondition más importante para la resolución de los problemas mundiales, sean éstos políticos o económicos, es la consolidación del sistema democrático tanto a escala o nivel regional como estatal y global”. JÁUREGUI, Gurutz, “Globalización y democracia”, op. cit. p. 17.

¹³⁰ Gray afirma que “la realidad del mercado mundial de finales del siglo XX es que ni los Estados soberanos ni las empresas multinacionales pueden controlarlo GRAY, John, *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, op. cit., p. 94.



serán capaces de conseguir un consenso estable. La política tiene un largo futuro por delante.

2.-d) Globalización cultural: De la dinámica global/local a la inclusión/exclusión de las identidades diferenciadas

Si alguna perspectiva se puede destacar de la globalización es la constatación de que los seres humanos vivimos en *un* mundo. Esto usualmente se traslada a la visión *neoliberal* de que vivimos en un mercado mundial. Los *transformadores globales* buscan articular la idea de una democracia mundial. Curiosamente, es más difícil pensar en términos de *una* cultura mundial¹³¹. De Lucas afirma que “lo que parece indiscutible es que no se puede hablar seriamente de cultura global, hoy”¹³². Esto remite necesariamente al concepto de cultura, que es un concepto ambiguo y vago¹³³. Sin embargo, una forma común de definir cultura es sobre la base de las características distintivas que identifican a un colectivo humano¹³⁴, lo que supone trazar necesariamente límites particularistas de inclusión y exclusión. La afirmación de la identidad cultural presupone la alteridad. El hecho del pluralismo cultural puede ser visto como una ineludible consecuencia de la asunción que la noción de cultura comprende los rasgos que

¹³¹ Gray afirma que “la globalización suele equipararse con una tendencia hacia la homogeneidad. También es eso que la globalización no es. Los mercados globales en los que el capital y la producción se mueven libremente a través de las fronteras funcionan precisamente gracias a las *diferencias* entre localidades, naciones y regiones”. GRAY, John, *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, op. cit. p. 78

¹³² De Lucas afirma que “hace falta recordar que resulta simplista la identificación unilateral de globalización y homogeneización cultural, sea cual sea el término que lo represente: sincronización cultural (Hamelink), ecumenismo global (Hannerz) o, más bruscamente, ‘macdonalización’ cultural (Rizer). No faltan razones para identificar la globalización más bien como un proceso dialectal, multidireccional, heterogéneo por el nexo global-local (‘globalización’, Roberston 1996), o de hibridación o creolización (Pieterse). Lo que parece indiscutible es que no se puede hablar seriamente de cultura global, hoy”. LUCAS, Javier de, *Globalització i identitats*, Centre de Estudis Contemporanis. Editorial Pòrtic, Barcelona, 2003, p. 37.

¹³³ La ambigüedad y vaguedad del concepto de cultura será estudiada en el apartado *Cultura: ¿Bien primario?* en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

¹³⁴ En la Conferencia mundial de políticas culturales organizada por la UNESCO en México en 1982, se alcanzó un acuerdo sobre una definición de cultura: “conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o a un grupo social. Esto engloba, además de las artes y las letras, formas de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”. Citada por LUCAS, Javier de, “Algunas reflexiones sobre la protección del derecho a la cultura de las personas y grupos vulnerables en el ámbito europeo”, en MARINO MENÉNDEZ, Fernando; FERNÁNDEZ LIESA, Carlos (dir.), *La protección de las personas y grupos vulnerables en el Derecho Europeo*, MTAS, Madrid, 2001, (603-633), p. 606.

consecuencia de la asunción que la noción de cultura comprende los rasgos que permiten identificar a los diferentes colectivos humanos, lo cual remite a la tensión universalismo/particularismo, que se vincula con las relaciones entre moral y cultura. Según el liberalismo igualitario, la moral se define en forma de valores exclusivamente universales y la cultura es una expresión particular de necesidades secundarias, como la gastronomía o el folclore, lo que es puesto en cuestión por las posiciones que dan relevancia moral al contexto. El comunitarismo afirma la relevancia de los valores de la comunidad para la identidad y la orientación moral de los individuos, y busca ser una mejor descripción que la que ofrece el atomismo y la racionalidad instrumental de cómo funciona la moralidad de los seres humanos. El culturalismo liberal considera que el ejercicio de la autonomía presupone un contexto cultural, para realizar elecciones significativas, que debe ser protegido, ya que la especificidad cultural es un bien primario. El multiculturalismo afirma que la diversidad cultural es enriquecedora e inescapable, considerando que los individuos están modelados por su cultura y que el bien primario es la diferencia cultural. Estos enfoques son diferentes posiciones sobre la gestión del pluralismo cultural. Lo que subyace a estos planteamientos es el debate de si la identidad cultural debe ser relevante moralmente y cómo debe articularse normativamente su reconocimiento¹³⁵.

Una primera perspectiva sobre el efecto en las identidades del proceso de globalización sería la de considerar que comporta homogeneización cultural. La magnitud de poder de las multinacionales impondría patrones culturales homogéneos en lo que Barber ha denominado *cultura MacWorld*¹³⁶. Ésta se basaría en el imperativo del mercado, el imperativo de los recursos, el imperativo

¹³⁵ La posición comunitarista será analizada en el capítulo 2 *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, y las posiciones liberal igualitaria, culturalista liberal y multiculturalista serán estudiadas en los correspondientes apartados del capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

¹³⁶ Una homogeneización de una cultura global por patrones consumistas que impondrían las grandes multinacionales como MTV, DisneyWorld, McDonads, MacIntosh... y la industria del ocio norteamericana. BARBER, Benjamín, "Cultura MacWorld contra democracia", *Le Monde Diplomatique*, agosto/septiembre 1998, p. 28.

de la información y tecnología y el imperativo de la ecología¹³⁷. Estos imperativos buscan ser transnacionales, transideológicos y transculturales. La reacción a este planteamiento global se ha manifestado en forma de identidades de resistencia con las que asume la dinámica que Barber sintetiza en *Jihad versus McWorld*¹³⁸. La reacción ante la globalización es un proceso de tribalización que supone la *libanización* del mundo. Una reafirmación de las comunidades e identidades parroquiales donde “la guerra no es un instrumento de política, sino un emblema de identidad, una expresión de comunidad, y un fin en sí misma”¹³⁹. Después de la Guerra Fría, los conflictos violentos se basan en la mayoría de los casos en motivos étnicos, raciales, tribales o religiosos¹⁴⁰. El análisis de Barber es que las dinámicas globalizadoras/tribalizadoras no han sido sinónimo de democracia¹⁴¹. Su propuesta es que confluyan en un futuro, que la democracia permanezca a la vez como una forma de coherencia tan obligatoria como dice McWorld y una fe secular potencialmente tan inspiradora como mantiene Jihad¹⁴².

¹³⁷ Barber describe los imperativos de MacWorld: El *imperativo del mercado* supone que los mercados comunes demandan un lenguaje común, así como una moneda común, y producen tipos educacionales de comportamientos comunes en una vida de ciudad cosmopolita en cualquier lugar. Los pilotos comerciales, programadores informáticos, banqueros internacionales, especialistas de los medios de comunicación, celebridades del entretenimiento, expertos en ecología, demógrafos, contables, profesores, atletas, entre otros, componen una nueva educación de hombres y mujeres para los que la religión, cultura y nacionalidad pueden parecer sólo elementos marginales de su identidad de trabajo. El *imperativo de los recursos* supone la interdependencia en la que cada nación necesita algo que otra nación tiene; algunas naciones casi no tienen nada de lo que necesitan. El *imperativo de la información y la tecnología* supone la importancia de la industria del ocio estadounidense que homogeneiza la cultura global. América dominará la cultura popular del mundo por mucho tiempo, y muy decisivamente. El *imperativo ecológico* supone afirmar una conciencia ecológica global que muestra grandes desigualdades como en una dinámica en la que los países modernizados dicen a los países en vías de desarrollo: “El mundo no puede afrontar vuestra modernización; la nuestra lo ha exprimido hasta dejarlo seco!”. BARBER, Benjamin, “Jihad v. MacWorld”, *Atlantic Monthly*, vol. 269, núm. 3, 1992, (53-65), pp. 54-58.

¹³⁸ BARBER, Benjamin, *Jihad versus MacWorld*, Times books, Nueva York, 1995.

¹³⁹ Barber alude a que Jihad significa ‘lucha’, término que él utiliza de forma retórica pero que estrictamente tiene un sentido de guerra santa: “una batalla hasta la muerte por almas que si no son salvadas serán perdidas para siempre”. BARBER, Benjamin, “Jihad v. MacWorld,” op. cit., p. 60.

¹⁴⁰ Barber afirma que “las relaciones internacionales han tenido algunas veces el aspecto de guerra de bandas, batallas en el terreno cultural protagonizadas por facciones rivales que habían sido supuestamente sublimadas como partes integrales de amplias entidades nacionales, económicas, poscoloniales y constitucionales”. BARBER, Benjamín, “Jihad v. MacWorld”, op. cit., p. 60.

¹⁴¹ Barber considera que “en sus imperativos político-económicos, Mcworld se ha guiado por los principios del mercado *laissez-faire* que privilegian eficiencia, productividad y beneficencia a expensas de la libertad cívica y el autogobierno. A la vez, Jihad como antipolítica de la tribalización ha sido explícitamente antidemocrática: dictadura de partido único, gobierno por junta militar, fundamentalismo teocrático –usualmente asociado con una versión del *Fuherprizip* que da poder a un individuo para gobernar en nombre de un pueblo”. BARBER, Benjamín, “Jihad v. MacWorld”, op. cit., p. 62.

¹⁴² BARBER, Benjamin, “Jihad v. MacWorld”, op. cit., p. 65.

Cabe plantearse si la dicotomía *McWorld* v. *Jihad* de Barber no tiene, de alguna forma, como inspiración la ‘guerra de civilizaciones’ de Huntington. Ambos comparten la asunción de que las identidades provocan violencia. Las ‘fronteras sangrantes’ del Islam se convierten en una *guerra santa* que hace emblema de la identidad. De Lucas considera que Barber parte de una concepción esencialista, inmovilista y fundamentalista de cultura¹⁴³. Su caracterización del nuevo tribalismo parece un poco maniquea y falta de matices. Él mismo parece admitirlo implícitamente cuando afirma que los “demócratas necesitan buscar impulsos democráticos indígenas”¹⁴⁴. Su consideración de las identidades como intolerantes, excluyentes y violentas no se ve acompañada con una caracterización de cómo las identidades deben articularse en el discurso democrático. El paradigma del reconocimiento busca precisamente incluir en las Teorías de la Justicia las políticas de la identidad.

Parece que la globalización cultural comporta una dinámica específica. El debate en torno a las identidades parte de la premisa del hecho del pluralismo cultural. Held afirma que “no hay una fuente global de memoria común, no existe un modo de pensar global; ni una ‘historia universal’ en y a través de la cual las personas puedan unirse”¹⁴⁵. El discurso de las identidades hace referencia a un contexto particular, local, específico. El debate se establece entre quienes consideran que las identidades culturales forman parte exclusivamente de la esfera privada –liberales igualitarios- y los que consideran que la esfera pública debe promover contextos culturales específicos -culturalistas liberales y

¹⁴³ De Lucas continúa afirmando: “tan sólo aislándose de la modernidad, del contacto con el resto de culturas se podría mantener la pureza a la que aspiran. Por eso el argumento utilizado para su defensa es también la analogía biologicista, la defensa de la biodiversidad (la cultura propia entendida como una especie protegida)”, LUCAS, Javier de, *Globalització i identitats*, op. cit., p. 46.

¹⁴⁴ BARBER, Benjamin, “Jihad v. MacWorld”, op. cit., pp. 64-65.

¹⁴⁵ Held afirma que “no hay una fuente global de memoria común, no existe un modo de pensar global; ni una ‘historia universal’ en y a través de la cual las personas puedan unirse. Sólo existe un conjunto muy complejo de sistemas políticos a través del cual toda nueva conciencia global debe luchar por sobrevivir. Dadas las profundas raíces de las etnohistorias y las múltiples maneras en que a menudo se reelaboran, esto no puede causar gran sorpresa. Toda la evidencia nos indica claramente la persistencia de una pluralidad de marcos de significados y referencias políticas –no una historia política universal en gestación”. HELD, David, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, op. cit., p. 158.

multiculturalistas-. Entre los segundos cabe distinguir entre aquellos que sostienen que se deben promover contextos culturales que afirmen valores liberales –culturalistas liberales- y los que afirman que la diversidad cultural debe ser protegida por la esfera pública –multiculturalistas-.

Uno de los lemas que afectan a esta dinámica de la globalización cultural lo cita Barber cuando afirma: “piensa globalmente, actúa localmente”¹⁴⁶. Lo que alude a las dimensiones local-global que transforman el sentido de la globalización cultural en lo que algunos denominan un proceso de *glocalización*¹⁴⁷. Las relaciones global/local son complejas y responden a diversos factores. Santos ha estudiado el fenómeno en el sentido de que existen localismos que se globalizan exitosamente –localismos globalizados- y efectos globales sobre condiciones locales –globalismos localizados-¹⁴⁸. Su análisis es que los países centrales se especializan en localismos globalizados, mientras que a los países periféricos se les imponen los globalismos localizados. Santos afirma que el sistema mundial es una red de localismos globalizados y globalismos localizados¹⁴⁹.

En su visión, no existe una condición global que no tenga una raíz local o sea expresión de una cultura específica¹⁵⁰. Parece que la globalización no está siendo

¹⁴⁶ BARBER, Benjamin, “Jihad v. MacWorld”, op. cit., p. 65.

¹⁴⁷ ROBERTSON, R., *Globalization. Social theory and global culture*, Sage, Londres, 1996. citado por LUCAS, Javier de, *Globalització i identitats*, op. cit., p. 37.

¹⁴⁸ Boaventura de Sousa Santos ha conceptualizado la tensión local/global: “el *localismo globalizado* es el proceso por medio del cual un fenómeno local dado se globaliza exitosamente; verbigracia, la operación mundial de las corporaciones transnacionales, la transformación del inglés en *lingua franca*, la globalización de la comida rápida, la música popular americana, o la adopción en todo el mundo de las leyes de derechos de autor para el software del computador. La segunda modalidad es el *globalismo localizado*. Consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales sobre las condiciones locales que por tanto son desestructuradas y reestructuradas para responder a los imperativos transnacionales. Estos globalismos localizados incluyen: enclaves de libre comercio; la deforestación y la destrucción masiva de recursos naturales para pagar la deuda externa; el uso turístico de tesoros, sitios y ceremonias religiosas, artes y artesanías y la vida natural, el dumping ecológico; la conversión de una agricultura de subsistencia en una orientada hacia la exportación como parte del ‘ajuste estructural’; la etnización del lugar de trabajo”. SANTOS, Boaventura de Sousa, *De la mano de Alicia, Lo social y lo político en la posmodernidad*, Siglo del Hombre Editores, Santafé de Bogotá, 1998, traducción de Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, p. 350.

¹⁴⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa, *De la mano de Alicia, Lo social y lo político en la posmodernidad*, op. cit., pp. 350-351.

¹⁵⁰ Santos considera: “lo que llamamos globalización es siempre una expansión global exitosa de un determinado localismo. En otras palabras, no existe una condición global en la que no encontremos una raíz local, es decir, una inmersión cultural específica (...) La segunda implicación es que la globalización

equitativa económicamente, democrática políticamente, ni tampoco ecuánime culturalmente. Santos considera que “frecuentemente, el discurso en torno a la globalización se reduce a la historia de los vencedores contada por ellos mismos”¹⁵¹. Existe una visión que asimila globalización a occidentalización, lo cual está relacionado con polémicas multiculturalistas sobre la tensión universalismo/particularismo y la consideración del igual valor de las culturas¹⁵². Según la crítica multiculturalista, Occidente absolutizaría sus propios valores para convertirlos en el patrón universal para juzgar las otras culturas. Aquí subyace la distinción moral/cultura y la pretensión metaética de encontrar normas universales. Un liberal igualitario hace una separación tajante entre moral y cultura y considera que la moral se compone de normas universales, imparciales y neutrales. Un multiculturalista puede considerar que existen valores universales pero que cada cultura interpreta a su modo, por lo que recomienda para encontrar consensos transculturales la vía del diálogo intercultural.

En el contexto de la globalización, cabe plantearse si la redefinición del papel del Estado-nación supondrá alguna modificación en las concepciones tradicionales del *ethnos* y el *demos*. Es decir, si supondrá modificar los criterios de inclusión y exclusión de las identidades en el marco de la comunidad política. En este sentido, De Lucas propone tres paradojas del discurso identitario en las sociedades multiculturales, que denomina el *mito de Procusto*, el *complejo de Shylock* y el *síndrome de Atenas*¹⁵³.

Es un presupuesto, implícito o explícito, del Estado-nación un grado de homogeneidad entre los ciudadanos. Esto puede tener varias lecturas. La primera

presupone la localización. Efectivamente, el mundo en que vivimos está caracterizado tanto por la globalización como por la localización. Por tanto, desde un punto de vista analítico, sería igualmente correcto definir la situación actual y nuestros paradigmas de investigación en términos de localización, en lugar de globalización”. SANTOS, Bonaventura de Sousa, “Las tensiones de la modernidad”, en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.), *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., p. 167.

¹⁵¹ SANTOS, Bonaventura de Sousa, “Las tensiones de la modernidad”, en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.) *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., p. 167.

¹⁵² A la relación universalismo/particularismo se dedicará un apartado en este capítulo. A la cuestión del igual valor de las culturas se dedicará un apartado en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

¹⁵³ LUCAS, Javier de, *Globalització i identitats*, op. cit., pp. 55-66.

hace referencia a que han de compartir el consenso con los valores que conforman la esfera pública, mientras en la esfera privada puede seguir sus planes de vida, siempre y cuando no vayan contra los valores del consenso. Es lo que Rawls ha denominado consenso entrecruzado de las doctrinas comprensivas razonables. La segunda lectura hace referencia a que es requisito del Estado-nación la homogeneidad cultural de los ciudadanos. Según esta visión, el Estado presupone una nación homogénea. De Lucas afirma que “como en el mito de Procusto, la voluntad de unidad, de consenso, esconde no pocas veces un intento de ahogar toda diferencia como un obstáculo para la construcción de un espacio público *gobernable*, estable y que tiene como precio la institucionalización (aún más, el incremento) de la exclusión, como ‘coste natural’ justificante”¹⁵⁴. La cuestión que subyace es qué elementos han de componer el consenso estable de los valores de la esfera pública.

La primera lectura del consenso se basa en la visión de liberalismo igualitario, en la versión de Rawls, que supone que su concepción pública de la justicia se afirma sobre valores procedimentales, imparciales y neutrales que se corresponden con sus principios de la justicia. Esta visión ha sido criticada por la posición comunitarista, ya que presupone que no existe un pluralismo de concepciones de la justicia, y que la distinción tajante entre justicia y concepciones del bien empobrece la idea de razón pública hasta el extremo de no poder decidir adecuadamente sobre casos como el aborto y, en su día, la esclavitud. El comunitarismo aboga por que el consenso público se afirme sobre concepciones del bien que afirmen los valores de la comunidad. Lo que puede ser visto como una amenaza para el pluralismo¹⁵⁵.

El consenso sobre valores culturales que supone la nación como vínculo prepolítico del Estado que asume la homogeneidad que ahoga la diferencia se sitúa en otro nivel de debate. La posición liberal igualitaria afirma un consenso

¹⁵⁴ LUCAS, Javier de, *Globalització i identitats*, op. cit., p. 57.

¹⁵⁵ A la polémica liberal comunitarista se dedicará el capítulo 2 *La polémica liberal comunitarista: Paisajes después de la batalla*.

sobre valores procedimentales de la esfera pública y considera las culturas como parte de la esfera privada. Sin embargo, el culturalismo liberal critica que la proclamada neutralidad cultural del Estado no existe. Para articular la esfera pública se tienen ineludiblemente que tomar decisiones que afectan a símbolos, lenguas oficiales, educación y cultura donde se trasluce el vínculo prepolítico homogéneo de la nación. El culturalismo liberal reivindica que se tenga en cuenta en esas decisiones el pluralismo de grupos nacionales y culturales. El multiculturalismo afirma también que el consenso de valores procedimentales de la esfera pública tampoco es neutral culturalmente. Considera que el papel del Estado no ha de ser privatizar culturas, sino más bien promocionar y acomodar la diversidad cultural, que se considera enriquecedora e inescapable¹⁵⁶.

Otra de las paradojas del discurso identitario en las sociedades multiculturales es lo que De Lucas denomina el *complejo de Shylock*, en alusión al personaje de Shakespeare en el *Mercader de Venecia* que se pregunta: “¿que quizá no somos personas? ¿Somos hebreos o cristianos antes que seres humanos?”. Alude a que “para ser reconocidos como seres humanos se nos ha de desnudar de todas las características concretas personales e históricas, sobre las cuales existe la persona”¹⁵⁷. La crítica comunitarista al liberalismo procedimental ha puesto de manifiesto que los presupuestos individualistas y metafísicos que permitan adoptar los principios de la justicia se basan en una noción de *yo desvinculado*. Es una noción de sujeto abstracto, alejado de las características contingentes, que, según el comunitarismo, definen su identidad y lo sitúan en el mundo moral. El individualismo atomista no es una descripción adecuada de los seres humanos, ya que olvida elementos relevantes que componen la moralidad y que permiten su autoidentificación. La pretensión de articular la esfera pública en valores universales, neutrales e imparciales relegando las identidades culturales a la esfera privada tiene detrás una noción abstracta de individuo. El culturalismo liberal considera que la esfera pública debe proteger los contextos culturales para

¹⁵⁶ Sobre las posiciones liberal igualitaria, culturalista liberal y multiculturalista se dedicarán sendos apartados en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*

¹⁵⁷ LUCAS, Javier de, *Globalització i identitats*, op. cit., p. 58.

que el individuo realice elecciones autónomas. El multiculturalismo es favorable a una política de la diferencia que afirma que cada uno debe ser reconocido por su identidad única.

El *complejo de Shylock* tiene su reverso en la frase de De Maistre en el sentido de que había visto franceses, italianos, rusos, etcétera, pero “en cuanto al *hombre*, declaro que jamás en mi vida me he topado con él; si existe me es desconocido”¹⁵⁸. Esta frase tiene detrás una visión esencialista de cultura que considera a la nación la única característica definidora de los seres humanos. Es una concepción etnicista del mundo. Uno de los aspectos que se asocian a la globalización cultural es un proceso de complejización de las identidades. El liberalismo igualitario tiene como objetivo que los seres humanos sean libres e iguales, para lo que articula la esfera pública sobre la base de valores universales, neutrales e imparciales y considera que las identidades culturales pertenecen a la esfera privada. El culturalismo liberal afirma la importancia de la pertenencia nacional para los individuos y promueve una esfera pública que reconozca adecuadamente este hecho. Pero expresamente busca separarse de las formas intolerantes y agresivas de nacionalismo, asumiendo valores liberales como libertad, igualdad y autonomía. El multiculturalismo parte de una noción amplia de cultura que implica que las identidades se forman en diversos colectivos humanos, no únicamente de carácter nacional. Quizá lo que más sorprende de la frase de De Maistre es que declare que el *hombre* le es desconocido. El comunitarismo considera que el hombre es un yo situado en sus circunstancias sociales que definen su identidad, y que eso describe mejor a los seres humanos que la noción de yo desvinculado del liberalismo procedimental. Pero aunque asume la relevancia del patriotismo, como lealtad particular, muestra cómo en la conformación de las identidades sobre la base del lenguaje de la autenticidad (Taylor) de las virtudes (MacIntyre) o los autoentendimientos compartidos (Sandel) es un proceso complejo de autoidentificación en el que tienen relevancia

¹⁵⁸ LEBRUN, Richard (ed.), *Joseph de Maistre. Considerations on France*, Cambridge University Press, 1994, p. 53.

múltiples factores sobre la base de redes de interlocución (Taylor), tradiciones y narrativas (MacIntyre) y prácticas sociales compartidas (Sandel). La perspectiva etnicista de De Maistre absolutiza la nación, obvia elementos relevantes de la identidad para definir a los seres humanos y, sobre todo, confunde la óptica que afirma una naturaleza humana común que se manifiesta en diferentes culturas. Las distintas posiciones sobre la relevancia moral de la identidad cultural difieren en su valoración del papel de la cultura, pero no niegan la naturaleza humana común.

El *síndrome de Atenas* De Lucas lo describe en estos términos: “una comunidad política que disfruta de condiciones particularmente favorables de libertad y satisfacción de las necesidades de sus ciudadanos miembros, que incluso se presentan como agentes soberanos en la asamblea; una comunidad que produce algunos de los universales de los cuales aún vivimos, y que consigue todo esto gracias a un sistema que institucionaliza la exclusión, prohibiendo el acceso, la pertenencia y el reconocimiento como sujetos de la mayoría: los extranjeros (bárbaros), las mujeres y los esclavos, en particular éstos, los *ilotas*, que evocan la existencia de las no-personas, la de aquellas que nuestra cultura, nuestra identidad, rechaza como diferentes”¹⁵⁹. Existe una contradicción pragmática al afirmar un discurso universalista y mantener fronteras de exclusión¹⁶⁰. La globalización puede suponer nuevas perspectivas. Si usualmente se asocia a la transformación del papel del Estado-nación, esto puede trasladarse a una nueva definición de la noción de ciudadanía. Los *transformadores globales* defienden una noción de ciudadanía cosmopolita compatible con otros niveles de ciudadanía¹⁶¹. Casi por definición, la ciudadanía cosmopolita no supone

¹⁵⁹ LUCAS, Javier de, *Globalització i identitats*, op. cit., p. 59.

¹⁶⁰ Mate afirma que “es la doble moral del oeste: se harta de hablar de derechos humanos pero levanta muros de contención para que no se salpiquen las miserias del resto del mundo. Lo propio de Occidente es el universalismo retórico, un reflejo de su pasado teológico que no sabe distinguir entre próximo y lejano, entre responsabilidad a la que hacer frente y responsabilidad universal, lo más cercano a la exculpabilidad total”. MATE, Reyes, “Globalización y política”, op. cit., p. 203.

¹⁶¹ Höffe afirma que “en modo alguno la humanidad debe renunciar a su riqueza, a su divergencia lingüística, cultural, religiosa y social. Por eso la república mundial deja en su lugar, en cuanto unidad federal y subsidiaria, a las naciones primarias todas sus peculiaridades y sus propios derechos. Se contenta con el rango de constituir una nación secundaria y, si se da un sentido más amplio al modelo de

exclusión, pero es realista plantear que su institucionalización requeriría un cambio en sentido global de las actuales circunstancias.

El liberalismo igualitario considera que la esfera pública se configura en torno a valores universales, imparciales y neutrales, a la vez que asume implícitamente la estructura de los Estados, la ciudadanía basada en la nacionalidad como criterio relevante y las políticas de inmigración. El culturalismo liberal afirma que la esfera pública ha de reconocer a las diferentes minorías nacionales para mantener su identidad específica y que supone el control de las políticas de inmigración¹⁶². El multiculturalismo considera, según Young, que la práctica de las sociedades liberales comporta procesos de dominación y opresión para las minorías que estigmatiza su identidad diferenciada. Propone una política de la diferencia que afirme la identidad específica de forma emancipatoria en el marco de una democracia más inclusiva.

La inmigración es un fenómeno que incrementa el pluralismo cultural de las sociedades. Es común la consideración de que los inmigrantes son los *otros*, los diferentes. La identidad presupone la alteridad. Esto comporta, en ocasiones, discriminación e, incluso, no ser considerados titulares de derechos. Si la globalización supone el replanteamiento del papel del Estado-nación y una redefinición de los vínculos entre el *demos* y el *ethnos*, cabe plantear los términos de un debate en lo que De Lucas considera que “pugna por romper el círculo cerrado de la ciudadanía entendida como fortaleza, por derribar un (pen)último muro, el de la negación de los derechos y aun de la condición de sujetos de derechos a los extranjeros, el de su exclusión del espacio público (relegados a lo

la Unión Europea, incluso sólo terciaria -con un exiguo carácter nacional. Al final, en un futuro que esperemos no sea demasiado lejano, se poseerá una triple ciudadanía. Primariamente uno será alemán, francés, italiano o español; en segundo lugar será ciudadano europeo (o latinoamericano, africano, etc.); y en tercer lugar cosmopolita: ciudadano de la subsidiaria y federal república del mundo”, HÖFFE, Otfried, “Estados nacionales y derechos humanos en la era de la globalización”, op. cit., p. 36.

¹⁶² Kymlicka afirma: “históricamente, la relación entre las minorías nacionales y los inmigrantes ha estado llena de tensiones, ya que las primeras han considerado la inmigración a gran escala como una amenaza para ellas. Y ello por una sola razón: los inmigrantes tienden a integrarse en la cultura dominante (que por lo general ofrece mayor movilidad y mejores oportunidades económicas). KYMLICKA, Will, *La política vernácula*, op. cit., p. 232.

privado cuando no a lo clandestino)”¹⁶³. Cabe destacar que el complejo fenómeno de la inmigración viene a socavar alguna de las concepciones habituales sobre el paradigma redistributivo y un paradigma del reconocimiento. La primera afecta a los criterios de inclusión/exclusión de la ciudadanía, sobre la que se construye la aspiración de una sociedad de libres e iguales¹⁶⁴. Otro nivel relacionado afecta a la desigualdad de recursos y a la falta de igualdad de oportunidades que, en ocasiones, caracteriza a las situaciones que viven los inmigrantes¹⁶⁵. Éstas son cuestiones relevantes que afectan al paradigma redistributivo. Sin embargo, la inmigración también tiene consecuencias en el paradigma del reconocimiento. Existe un debate sobre si puede considerarse que los inmigrantes son una minoría cultural, tras lo cual subyace una consideración más profunda sobre la gestión del pluralismo cultural y sobre si cabe considerar que tienen un derecho a mantener su identidad cultural distintiva. Suele alegarse desde el culturalismo liberal que los inmigrantes no forman grupos cohesionados, territorialmente concentrados, y que no buscan el autogobierno para considerar que no pueden ser sujetos de derechos colectivos. Más bien, se considera que buscan asimilarse/integrarse en la sociedad en la que viven. Esto es puesto en duda por el multiculturalismo, que considera que los inmigrantes tienen derecho a mantener su identidad cultural y que el Estado ha de poner los medios para preservar la diversidad cultural.

¹⁶³ DE LUCAS, Javier de, “La globalización no significa universalidad de los derechos humanos (En el 50 aniversario de la Declaración del 48)”, op. cit., p. 6.

¹⁶⁴ De Lucas afirma que “en alguna ocasión he utilizado la metáfora de la ‘institucionalización jurídica de la xenofobia’ para referirme a la pretendida condición ‘natural’ de la discriminación entre ciudadanos (nacionales) y extranjeros, que es tan sólo la muestra de un estadio en la conciencia histórica, ligado al modelo de Estado nacional. La ciudadanía nacional, en ese sentido, como apunta por ejemplo Ferrajoli, es cada vez más percibida como un privilegio difícilmente conciliable con el principio de igualdad, pero estamos todavía lejos de ofrecer una respuesta satisfactoria a esta deficiencia”. DE LUCAS, Javier, “Las condiciones de un pacto social sobre la inmigración”, en FERNÁNDEZ SOLA, Natividad; CALVO GARCÍA, Manuel (Coor.), *Inmigración y derechos. Jornadas internacionales sobre derechos fundamentales y libertades públicas*, Mira editores, Zaragoza, 2001, p. 41.

¹⁶⁵ De Lucas afirma: “seguimos configurando a los extranjeros pobres –en plata: los inmigrantes extracomunitarios en busca de trabajo– como infrasujetos, privados de la condición de agentes de la ley que van a sufrir y, sobre todo, vedándoles el acceso a la comunidad política a cuyo sostenimiento, sin embargo, contribuyen, supeditando su reconocimiento jurídico y político a un modelo de trabajo, el trabajo formal y para toda la vida, que ni siquiera es ya válido para nosotros. El vínculo entre nacionalidad, trabajo y ciudadanía aparece así como la verdadera jaula de hierro de la democracia”. DE LUCAS, Javier, “Las condiciones de un pacto social sobre la inmigración”, en FERNÁNDEZ SOLA, Natividad; CALVO GARCÍA, Manuel (Coor.), *Inmigración y derechos. Jornadas internacionales sobre Derechos humanos y libertades fundamentales*, op. cit., p. 39.

Este extremo del debate se establece en si los inmigrantes, como grupo culturalmente diferenciado, tienen derecho a reproducir su cultura y a no ser discriminados por su identidad cultural. Algunos consideran que los inmigrantes no son un grupo homogéneo ni que deba promocionarse su diferencia cultural, sino que deben asimilarse a la identidad mayoritaria. Por tanto, descartan que los inmigrantes deban tener derechos como minoría cultural¹⁶⁶. El debate se traslada a la no discriminación por motivos culturales en la que se producen variadas situaciones que, según la posición multiculturalista, evidencian que las normas de la esfera pública no son neutrales culturalmente. Algunos ejemplos son el uso de signos de pertenencia religiosa, como el velo islámico, la matanza ritual de los animales para judíos y musulmanes y el uso del turbante para los Sikh¹⁶⁷. Estas situaciones son afrontadas, en algunas ocasiones, como un ejercicio de tolerancia, con una excepción cultural a las reglas generales. El asunto es que ponen en cuestión si el consenso de valores de las sociedades democráticas es sobre valores procedimentales o bien supone, de hecho, una concepción de bien con un matriz cultural determinado.

La globalización son globalizaciones. La globalización económica busca la competitividad pero no es equitativa, la globalización política replantea el papel del Estado-nación pero no es democrática, la globalización cultural se basa en la tensión local-global pero no es ecuaníme con las identidades. La globalización puede convertirse en parte del paradigma explicativo después de la Guerra Fría, pero es necesario un debate sobre sus efectos y consecuencias. Algunos sostienen que la globalización no está siendo gobernada. Es necesario plantearse si esto es bueno necesariamente o es parte del problema. Las globalizaciones también afectan a las diferentes concepciones ideológicas. Una concepción neoliberal considera prioritaria la economía y valora positivamente la pérdida de influencia de los Estados. Una concepción internacionalista liberal aboga por una mayor cooperación de instituciones regionales y Naciones Unidas. Los transformadores

¹⁶⁶ Sobre la cuestión de si los inmigrantes tienen derechos colectivos se dedicará un apartado en el capítulo 4 *Identidad cultural y derechos colectivos*.

¹⁶⁷ Estos ejemplos serán desarrollados en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

globales consideran prioritaria la democracia en el ámbito global. Los estatistas y proteccionistas muestran su escepticismo frente a la globalización y protegen identidades distintivas. Los radicales muestran un discurso de confrontación con el sistema por una justicia social y económica a favor de un autogobierno equitativo de las comunidades.

Una de las lecturas de la globalización es que pone en evidencia la necesidad de articular el reconocimiento de las identidades en el marco de procedimientos democráticos y equitativos, lo que supone asumir que la gestión del pluralismo cultural es una parte de las Teorías de la Justicia que se desarrolla en el ámbito del paradigma del reconocimiento, lo que no debe suponer olvidar el paradigma redistributivo.

3.- ¿QUÉ ES EL MULTICULTURALISMO?

Durante las diversas épocas de la historia de la Humanidad han convivido diferentes culturas. El hecho del pluralismo cultural no es una novedad histórica. Sin embargo, actualmente la convivencia de una pluralidad de culturas genera conflictos y un replanteamiento de viejos esquemas que ponen en evidencia la necesidad de un nuevo marco explicativo que sirva de orientación para entender la nueva situación. ¿Por qué precisamente ahora es necesaria esta nueva explicación para hacer frente a la pluralidad de culturas? Esto se debe, según Parekh, a tres factores: a) el discurso democrático de la igualdad de oportunidades que emancipa a las minorías de su papel históricamente subordinado; b) el proceso de globalización económica y cultural; c) el declive del Estado culturalmente homogéneo¹⁶⁸.

En primer lugar, la multiculturalidad contemporánea es más desafiante, ya que en las épocas premodernas las minorías generalmente aceptaban su papel

¹⁶⁸ PARECK, Bhikhu, "Political theory and the multicultural society", *Radical Philosophy*, Mayo-Junio 1999, (27-32), p. 28.

subordinado y confinado social y territorialmente por los grupos dominantes. Es el caso de las minorías cristianas y judías bajo la mayoría turca en el Imperio Otomano. Ahora, en democracia, rechazan aceptar un *status* cívico inferior y reivindican no sólo derechos iguales, sino igualdad de oportunidades para participar en la sociedad¹⁶⁹. La formulación de un discurso democrático que afirme una esfera pública basada en normas imparciales y neutrales define una ciudadanía igual que disfruta de un mismo catálogo de derechos y deberes. Las vulneraciones de la igual dignidad de los seres humanos que suponía la segregación de las minorías raciales o la exclusión de la mujer de la esfera pública fueron superadas en una lucha emancipatoria de las diferentes minorías. El objetivo era extender la ciudadanía a todos los seres humanos. El sistema democrático se justifica en términos de seguir la regla de la mayoría con el respeto de las minorías. En el caso concreto de las minorías culturales, lo que ponen en cuestión es la neutralidad e imparcialidad de la esfera pública, ya que crean discriminación debido a la pertenencia cultural. Según esta visión, lo que buscan las minorías culturales no es tanto la igual dignidad, que ya se conquistó en su momento, sino el reconocimiento de su identidad diferenciada.

En segundo lugar, las sociedades complejas están inmersas en un enorme proceso de globalización económica y cultural. La tecnología y la posibilidad de viajar libremente tienen implicaciones culturales. La opinión pública mundial demanda la adhesión a un mínimo cuerpo de valores universales bajo el discurso de los derechos humanos. Ninguna política cultural puede proteger a una sociedad de los medios de comunicación internacionales. La gente viaja por trabajo o como turista e importan y exportan nuevas ideas e influencias. Gracias a todo eso, ninguna sociedad puede mantenerse culturalmente aislada. El proyecto de la unificación cultural donde antiguas sociedades y todos los Estados modernos confían para su estabilidad y cohesión no es viable hoy día. La multiculturalidad contemporánea tiene un aire de inexorabilidad e irresistibilidad y propone retos

¹⁶⁹ PARECK, Bhikhu, "Political theory and the multicultural society", op. cit., p. 28.

raramente acometidos en las sociedades actuales¹⁷⁰. El sueño ilustrado de una cultura y lenguaje universal no cristalizó en el siglo XIX, que estuvo más próximo a la visión romántica de las culturas nacionales. Actualmente, el desarrollo de la tecnología y el proceso de globalización no han supuesto la homogeneidad cultural, sino más bien la afirmación de las identidades cercanas. Las nuevas posibilidades de comunicación comportan asumir como inevitable el diálogo e intercambio cultural, lo que favorece la crítica interna y el cambio cultural.

Las sociedades contemporáneas han emergido frente a casi tres siglos de Estado cultural homogéneo. Como una entidad territorialmente constituida, el Estado moderno está acomodado territorialmente pero no tiene una descentralización cultural. El Estado, durante casi tres siglos, ha ido en la dirección de considerar un requisito para su adecuada configuración la homogeneización social y cultural. Debido a esto, se ha acostumbrado a confundir unidad con homogeneidad, igualdad con uniformidad. Esto comporta un sentimiento de desorientación moral y emocional delante de una profunda y desafiante diversidad¹⁷¹. Ha sido un presupuesto implícito de la teoría liberal que la esfera pública se afirmara en un consenso que, en alguna instancia, suponía un grado de homogeneidad de valores culturales de los individuos que componían la comunidad. La lógica del Estado-nación comporta un grado de homogeneidad cultural de sus miembros. Este discurso sobre la esfera pública se ha puesto en cuestión con las diversas minorías culturales que pluralizan las identidades de los individuos y reivindican la acomodación de su identidad diferenciada. La respuesta liberal considera que el consenso de la esfera pública está basado en valores procedimentales. La cuestión es cómo se debe articular ese consenso de forma que incluya adecuadamente a las minorías culturales. El objeto de esta Tesis Doctoral es precisamente articular las diferentes premisas que se deben tener en cuenta para la acomodación de las minorías culturales en la esfera

¹⁷⁰ PARECK, Bhikhu, "Political theory and the multicultural society", op. cit., p. 28.

¹⁷¹ PARECK, Bhikhu, "Political theory and the multicultural society", op. cit., p. 28.

pública. Es decir, plantearse cuál es la solución normativa más adecuada para afrontar las situaciones de pluralismo cultural. Una de las primeras tareas para este objetivo es una aproximación terminológica, que es el objeto de este apartado.

En la actualidad, el *multiculturalismo* genera uno de los debates que tiene más relevancia social e intelectual. Para algunas visiones es un compromiso serio con la diversidad cultural. Para otras, en cambio, es sinónimo de fragmentación social y de aceptación de prácticas exóticas y aberrantes. Estas últimas posiciones han demonizado el término multiculturalismo en una peligrosa confusión entre el hecho del pluralismo cultural y la ideología que afirma como valor positivo la diversidad cultural. Esto evidencia que no está claro lo que significa multiculturalismo. No todas las posiciones del debate lo utilizan en el mismo sentido, ni con las mismas connotaciones, ni tampoco están claros los límites de las materias que abarca esta discusión. Como se verá, incluso existen varias concepciones, desde presupuestos diversos, que reivindican el valor de la diferencia cultural. Una posición convencionalista en filosofía del lenguaje muestra cómo la relación entre significante y significado no viene dada por la aprehensión de la esencia del concepto, sino más bien por una atribución debida a usos sociales o a la decisión de la autoridad lingüística. En este sentido, la filosofía del lenguaje permite una aproximación a los conceptos que acepta un análisis en varios niveles. Por tanto, el concepto de *multiculturalismo* será analizado a partir de los rasgos de: a) *Ambigüedad*; b) *Vaguedad*; c) *Lenguaje emotivo*; d) *Concepto esencialmente controvertido*.

3.- a) *Ambigüedad*

La primera característica en una aproximación al *multiculturalismo* es la ambigüedad del término, lo cual supone que éste posee varios significados¹⁷².

¹⁷² Peces Barba considera que la ambigüedad de un término "implica que éste puede ser entendido de diferentes maneras, es decir, puede tener diversos significados". PECES-BARBA, Gregorio;

Por tanto, según el contexto, su utilización connota diferentes propiedades¹⁷³. Es común que un mismo significante suele aparecer en los diccionarios con una pluralidad de significados posibles. Al analizar la ambigüedad del término multiculturalismo, la primera distinción importante a realizar es la referida al hecho de la pluralidad cultural y a la denominación de una concreta respuesta normativa frente a este hecho. En general, se usa indistintamente el término multiculturalismo para referirse tanto a cuestiones empíricas y cuestiones normativas, sin hacer el matiz de esta diferencia entre hechos y valores. Esto da lugar a algunas confusiones, como explica Barry cuando afirma que “el reconocimiento del hecho del multiculturalismo puede ser fácilmente visto como un compromiso con el programa multiculturalista, a la inversa, cualquiera que disienta desde multiculturalismo normativo automáticamente es acusado de ceguera frente al hecho del multiculturalismo”¹⁷⁴. Parece adecuado, por tanto, distinguir de alguna forma, al referirse al multiculturalismo, las cuestiones fácticas de las cuestiones normativas.

En este sentido, De Lucas propone denominar *multiculturalidad* al hecho de la pluralidad cultural, y *multiculturalismo* a una de las posibles respuestas normativas frente al pluralismo cultural. La multiculturalidad estaría en el mundo de los hechos y constataría la existencia de grupos que difieren de sus características culturales sobre la base de sus diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales. De Lucas afirma que “carece de sentido, pues, proponer la multiculturalidad como una meta a alcanzar o como un objetivo a destruir o corregir. Es el punto de partida inevitable, la condición de nuestro tiempo, pero no un estado idílico, ni tampoco la versión moderna de la peste”¹⁷⁵. El debate no

FERNÁNDEZ, Eusebio; de ASÍS, Rafael, *Curso de Teoría del Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2000, p. 20.

¹⁷³ Carrió afirma que “no es cierto que todas las palabras son usadas, en todos los contextos, para connotar las mismas propiedades”. CARRÍO, Genaro, *Notas sobre derecho y lenguaje*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1994, 4ª edición, p. 28.

¹⁷⁴ Barry afirma que “lo que supone la fusión de uso descriptivo y prescriptivo de palabras como ‘multiculturalismo’ intelectualmente corrupto es lo que permite el cambio de uno a otro”. En BARRY, Brian, *Culture and equality*, op. cit., p. 22.

¹⁷⁵ De Lucas define multiculturalidad como “la existencia de hecho de las manifestaciones de la diversidad, del pluralismo cultural, es decir, la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes

puede consistir en negar el hecho del pluralismo cultural, la multiculturalidad, sino, más bien, reside en cuál es la respuesta normativa más adecuada para gestionarla.

Existen posiciones diversas para gestionar la multiculturalidad, son varias visiones que tienen una concepción diferente sobre la relevancia moral de la identidad cultural. En este trabajo, se partirá de una clasificación que distingue entre liberales igualitarios, culturalistas liberales y multiculturalistas¹⁷⁶. Por tanto, el multiculturalismo es una de las posiciones del debate sobre las soluciones normativas más adecuadas para acomodar el pluralismo cultural. La característica más definitoria de una posición multiculturalista es que considera la diversidad humana como inescapable y enriquecedora y entiende que la esfera pública debe articular una política del reconocimiento de esa diversidad. Raz detalla una serie de medidas para adoptar en una política de multiculturalismo: a) educación en la propia cultura y en todas la culturas del país; b) reconocimiento jurídico que afecte a particulares de las costumbres y prácticas de los diferentes grupos culturales con los límites de la tolerancia; c) eliminación de las desigualdades económicas y educativas que afectan a las minorías culturales para conseguir romper la vinculación de etnia, pobreza y falta de educación; d) política de subvención y apoyo a las diferentes iniciativas culturales de las minorías; e) distribución de los espacios públicos para albergar a todos los grupos culturales¹⁷⁷. Éstas son políticas que tienen como presupuesto la valoración

códigos culturales (identidades culturales propias) como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales, que es lo que designamos como sociedades multiétnicas". LUCAS, Javier de, "La (s) sociedad (es) multicultural (es) y los conflictos políticos y jurídicos", en LUCAS, Javier de (ed.), *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001, pp. 63-64.

¹⁷⁶ Esta clasificación será presentada y desarrollada en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

¹⁷⁷ Raz detalla en qué deben consistir las medidas políticas del multiculturalismo: "1.- Los jóvenes de todos los grupos culturales deberían ser educados, si sus padres así lo desean, en la cultura de sus propios grupos. Pero todos ellos deben también estar educados para familiarizarse con la historia y las tradiciones de todas las culturas del país, y debe cultivarse una actitud de respeto hacia ellas. 2.- Las diferentes costumbres y prácticas de los diferentes grupos, dentro de los límites de la tolerancia que ya hemos explorado, deben ser reconocidas por el derecho y los cuerpos políticos de la sociedad, como así también por la empresa privada y las organizaciones que sirven al público, ya se trate de grandes empleadores, proveedores de servicios u otros. En este momento la intolerancia mezquina abunda en muchos países. En el Reino Unido las personas deben aún luchar para que se les permita llevar sus vestimentas tradicionales en la escuela o el trabajo, por dar un ejemplo. 3.- Es crucial romper el lazo entre la pobreza, la falta de

positiva de la diversidad cultural, que es la característica definitoria de la posición multiculturalista.

Especial mención, en este contexto de análisis terminológico, merece la ambigüedad del adjetivo *multicultural*. Es una palabra muy usualmente utilizada en diversos contextos y con diferentes connotaciones, en las que se repite la confusión entre hechos y normas. Es por lo que Parekh propone distinguir entre *multicultural* y *multiculturalista*¹⁷⁸. La primera acepción respondería a una situación de hecho y la segunda a una respuesta normativa. Parekh explica la polémica en Reino Unido, que, según sectores conservadores, no es una sociedad multicultural, ya que durante siglos se ha forjado en una cultura propia y distinta que ha formado su identidad nacional. Las minorías étnicas deberían asimilarse para ser una parte indisoluble de la sociedad británica. Para la visión conservadora, llamar multicultural a la sociedad británica implica que su cultura tradicional es sólo una entre muchas otras y no debe tener un lugar de privilegio. Parekh afirma que una sociedad con un 6 por 100 de población perteneciente a diversas minorías étnicas es evidentemente una sociedad multicultural¹⁷⁹. Dependiendo de las políticas para gestionar este pluralismo cultural, esta sociedad puede llegar a ser multiculturalista. Por tanto, multiculturalidad tiene

educación y la etnia. En tanto determinados grupos étnicos continúen estando tan masivamente representados entre los pobres, los analfabetos, los trabajadores no cualificados y los parcialmente cualificados, se encuentran amenazadas las posibilidades de cultivar el respeto por la identidad cultural, e incluso la posibilidad de que los miembros del grupo sean capaces de tener respeto por sí mismos y sentir orgullo de sus culturas. 4.- Debería existir una generosa política de apoyo público para las instituciones culturales autónomas, tales como las obras de caridad comunitarias, las organizaciones voluntarias, las bibliotecas, los museos, los grupos de teatro, danza, música y otras expresiones artísticas. Aquí (como el caso de la educación) la política exige la asignación de recursos públicos. En la competencia por su distribución el tamaño de los grupos involucrados constituye un factor importante. En gran medida favorece a los grupos mayores con una comunidad más comprometida. Pero también exige un apoyo desproporcionado para los grupos reducidos que son los suficientemente fuertes como para pasar la prueba de la viabilidad. Dado que los costos fijos son significativos, el costo por el apoyo a los grupos culturales viables reducidos es mayor que el de los más grandes. 5.- Los espacios públicos, calles, plazas, parques, centros comerciales, etc. (al igual que el tiempo de televisión), deben albergar a todos los grupos culturales. En los casos en que difieran en su sentido estético, en su preferencia por colores, diseños, olores, música, ruido, velocidad, la solución puede implicar la división de algunos espacios públicos entre ellos, como sucede a menudo fortuitamente en los barrios étnicos, mientras que otros se preservan comunes a todos". RAZ, Joseph, *Ética en el ámbito público*, Gedisa, Barcelona, 2001, traducción de María Luz Melón, pp. 205-220.

¹⁷⁸ PARECK, Bhikhu, "Political theory and the multicultural society", op. cit., pp. 27-32.

¹⁷⁹ PARECK, Bhikhu, "Political theory and the multicultural society", op. cit., pp. 27-32.

que ver con sociedad multicultural que se corresponde con el nivel fáctico, mientras multiculturalismo tiene que ver con sociedad multiculturalista que se corresponde con el nivel normativo. Siguiendo estas precisiones conceptuales, se puede afirmar que las sociedades occidentales son cada vez más multiculturales, lo que no implica necesariamente que sean más multiculturalistas. Sin embargo, la carga emotiva relacionada con lo multicultural, en cualquiera de sus acepciones, justifica que, en este trabajo, se denomine pluralismo cultural a las situaciones de multiculturalidad y se considere al multiculturalismo una de las posiciones sobre la relevancia moral de la identidad cultural.

En este punto, se ha mostrado cómo la ambigüedad que existe en el término multiculturalismo se debe a una confusión entre cuestiones empíricas y normativas. Es decir, en el uso común, existe mucha ambigüedad en el término multiculturalismo, sin embargo, su correcta utilización sobre la base del esquema multiculturalidad/multicultural y multiculturalismo/multiculturalista reduce la ambigüedad, aunque quizá aumente su vaguedad.

3.- b) *Vaguedad*

La segunda característica para analizar el término multiculturalismo desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje es la vaguedad. Esto significa que no están delimitados de forma precisa los límites de la aplicación del concepto en cuestión¹⁸⁰. Existen casos en los que claramente se connota el significado del término, casos en los que claramente no se connota y casos en los que existe una zona de penumbra, en la que hay dudas de la adscripción del caso concreto al significado del término¹⁸¹. En el término multiculturalismo no están claros los

¹⁸⁰ Carrió considera que la vaguedad “no se origina en la falta de información acerca del objeto; sé todo lo que necesito saber sobre él. Ella se origina en que no sé bien dónde termina el campo de aplicación de la palabra ‘X’ y este caso parece hallarse en las proximidades de esos desdibujados linderos, cuya ubicación no puedo precisar. Más fundamental aún: tengo la impresión de que carecen de sentido hablar aquí de límites precisos”. CARRÍO, Genaro, *Notas sobre derecho y lenguaje*, op. cit. p. 31.

¹⁸¹ Carrió afirma que “ya sabemos lo que quiere decir ‘joven’ o ‘calvo’. No se trata aquí de un problema de ambigüedad. El problema es este otro: carece de sentido preguntarse a qué precisa edad se deja de ser joven, o cuántos cabellos hay que tener para no ser calvo, o cuánto hay que medir para ser alto. Todo

límites de los casos que comprende. Ha pasado de ser un término del debate intelectual a formar parte de titulares periodísticos y polémica cotidiana, siendo poco claro de qué se habla cuando se refiere al multiculturalismo. La confusión entre el hecho del pluralismo cultural y las posibles respuesta normativas ha ayudado, pero también es significativa la incertidumbre sobre qué políticas concretas comporta una opción multiculturalista. Como se verá al analizar el uso emotivo del lenguaje, en el debate en la opinión pública, el multiculturalismo ha sido caracterizado por algunos por ser sinónimo de relativismo radical, de sociedad segmentada y de aceptación de prácticas aberrantes y exóticas. Lo que ha supuesto un proceso de *demonización* del término¹⁸². Sin embargo, esa visión parece destinada a ser una construcción de un enemigo a medida¹⁸³. Existen diferentes versiones del multiculturalismo, desde enfoques heterogéneos, que tienen como elemento común una valoración positiva de la diferencia cultural. Según los diferentes presupuestos filosóficos, esta característica defensa de la diversidad cultural puede ser considerada como relevante moralmente, indiferente o perjudicial. Esto lo convierte en un concepto *esencialmente controvertido*. En este trabajo, se explicará la posición multiculturalista sobre la base de las aportaciones de Taylor¹⁸⁴, Parekh¹⁸⁵ y Marion Young¹⁸⁶, que básicamente coinciden en sostener desde sus respectivos enfoques:

cuanto podemos decir es que hay casos centrales o típicos, frente a los cuales nadie vacilaría aplicar la palabra, y casos claros de exclusión respecto de los cuales nadie dudaría en no usarla. Pero en el medio hay una zona más o menos extendida de casos posibles frente a los cuales, cuando se presentan, no sabemos qué hacer". CARRIÓ, Genaro, *Notas sobre derecho y lenguaje*, op. cit., p. 32

¹⁸² Zapata afirma: "Si bien 'ser multicultural' es visto en principio como algo positivo, estamos asistiendo en estos últimos años al *proceso de demonización del término*: el multiculturalismo como amenaza de nuestros valores democráticos, como fuente de inestabilidad, de inseguridad". ZAPATA-BARRERO, Ricard, "Usos de un término polémico", *El País*, 11-05-2003.

¹⁸³ De Lucas sostiene: "es muy cómodo enfrentarse con adversarios incoherentes y, por añadidura, malvados y torpes. Resulta muy lúcido alancear al flamígero dragón, sobre todo cuando se encuentra encadenado. Pero las reglas del *fair play* exigen una cierta voluntad –y esfuerzo– de conocimiento de los argumentos criticados antes de ejercer la crítica. Y no ha sido el caso de una parte de quienes ocupan la 'trinchera' *soi-dissant* liberal en su ejercicio de demolición del fundamentalismo multiculturalista presentado como la única versión del multiculturalismo". LUCAS, Javier de, "Multiculturalismo: política, no metafísica", *El País*, 18-6-2001.

¹⁸⁴ Taylor tiene diversas lecturas que permiten su interpretación como comunitarista, en sus aportaciones de más calado filosófico; como culturalista liberal, en sus aportaciones más políticas, y como multiculturalista, al afirmar la política de la diferencia. Critica la visión atomista del liberalismo y la racionalidad instrumental. En su vertiente más multiculturalista, escribió "La política del reconocimiento", donde afirma que cada individuo debe ser reconocido por su identidad única. Considera que la Ilustración supuso la adopción de la política de la igual dignidad, pero que el siguiente paso es la política de la identidad diferenciada, aunque existan tensiones entre ambas propuestas. Defiende

- a) Considerar que una adecuada interpretación de la justicia no sólo tiene que ver con el paradigma de la distribución, sino con el paradigma del reconocimiento. La reivindicación de la igual dignidad ha de complementarse con la política de la identidad diferenciada.
- a) Afirmar la tesis social comunitarista que se traduce en la importancia del contexto en la conformación de la identidad humana y la consecuencia de su protección. Crítica de la ontología individualista.
- b) Críticas a la confusión del “punto de vista moral” con encontrar principios imparciales y neutrales. Afirmar la función ideológica del principio de neutralidad.
- c) Aportar una definición amplia de cultura que comprenda una definición de grupo no esencialista, sino contextual, dinámica y relacional.
- d) Criticar la absolutización de los principios liberales como criterios universalmente válidos que sirvan de canon para valorar otras culturas. Afirmar la particularidad cultural de la democracia liberal. Reivindicar el papel de las diferentes culturas y la idoneidad de un diálogo intercultural. En este contexto, se establece la polémica sobre el igual valor de las culturas.
- e) Valorar positivamente la diversidad cultural y considerar que es función del Estado una política de la diferencia. Esto supone criticar el modelo de

moderadamente la valoración de cada cultura y critica el etnocentrismo de algunas afirmaciones que afirman la superioridad de la cultura occidental. TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Ana Lizón. TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Fina Birulés Bertrán.

¹⁸⁵ Pareck considera que los seres humanos están incardinados en culturas diversas. Afirma que existen valores universales que están mediados culturalmente. Afirma también que la diversidad cultural es un valor que debe ser protegido y fomentado, ya que es inescapable y enriquecedor. Las culturas son procesos que incorporan el cambio cultural y la crítica interna. Es favorable al diálogo entre culturas. Justifica los derechos colectivos. En PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and Political theory*, Harvard University Press, Massachusetts, 2000.

¹⁸⁶ Young considera un concepto de grupo social dinámico y contextual que tiene su base en el concepto de dominación y opresión. Considera que los valores del individualismo preponderante favorecen a los grupos con poder y, por tanto, no son neutrales. Young está a favor de la política de la diferencia que se concreta en una concepción inclusiva del proceso deliberativo que obliga a escuchar la voz a las minorías de los grupos oprimidos y subordinados. YOUNG, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000, traducción de Silvina Álvarez. YOUNG, Iris Marion, *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, 2000.

asimilación que supone la eliminación de las diferencias en la esfera pública. Considerar la diferencia social, no como fuente de estigmatización, sino de forma emancipatoria como un mecanismo que suponga afirmar la especificidad como mecanismo de lucha política para conseguir una democracia más inclusiva. Lo que puede requerir medidas en forma de derechos colectivos.

- f) Proponer una educación que tenga en cuenta la diversidad cultural. Asumir *curricula* educativos que permitan a los estudiantes comprender sus orígenes, su actual contexto y les posibiliten ejercer la capacidad de crítica ¹⁸⁷.

La intención es mostrar una posición que, aunque discutible, presenta una propuesta coherente, fundamentada filosóficamente, de forma que sea una posición relevante, a tener en cuenta, en el debate sobre el pluralismo cultural. El multiculturalismo que esencializa las culturas, las inmuniza frente a la crítica y el cambio cultural, las considera radicalmente inconmensurables desincentivando el diálogo intercultural, no parece una respuesta adecuada. Pero los enfoques de Taylor, Young y Parekh muestran cómo es posible articular normativamente una política de la diferencia que permita reconocer a cada cual por su identidad única, sin caer en ninguno de esos tópicos sobre el multiculturalismo. Expresamente rechazan el esencialismo en su definición de cultura y proponen visiones que la conciben como un proceso dinámico sometido a crítica y cambio cultural. Alientan el diálogo intercultural que consideran la vía de solución a muchos conflictos. Una perspectiva en la que insiste Young, que muestra al multiculturalismo como opción progresista, es la de incluir la voz y el punto de vista de las minorías oprimidas. Los prejuicios y estereotipos consideran como normales las características de las minorías privilegiadas y como *diferentes*, con un significado estigmatizador, las características de los grupos oprimidos. El

¹⁸⁷ La explicación de los puntos de esta clasificación será desarrollada en el apartado *Multiculturalismo: Seres humanos incardinados en culturas diversas*, del capítulo3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

multiculturalismo abriría a nuevas visiones para convertir la diferencia de un significado estigmatizante a uno emancipador e inclusivo.

En un esfuerzo para reducir la vaguedad del término, Raz distingue la política del multiculturalismo de la tolerancia y de la no discriminación. La política de la tolerancia consiste en permitir a las minorías actuar como deseen sin ser penalizadas, siempre que no interfieran con la cultura de la mayoría¹⁸⁸. La política de la no discriminación supone un derecho individual contra tratamientos injustificados que tengan su origen en la nacionalidad, raza, origen étnico o religión, género o preferencias sexuales. La esfera pública está constituida sobre la base de la igualdad y no discriminación de todos los ciudadanos en tanto individuos¹⁸⁹. El tercer enfoque es el multiculturalismo¹⁹⁰. Según Raz, esta visión se basa en la interdependencia del bienestar individual y la prosperidad del grupo cultural al que se pertenece y la afirmación del pluralismo de valores¹⁹¹. Se parte

¹⁸⁸ La política de la tolerancia, según Raz, consiste en “permitir que las minorías se conduzcan de la manera que deseen sin ser penalizadas, en tanto no interfieran con la cultura de la mayoría, ni con la capacidad de los miembros de la mayoría de gozar de los estilos de vida de su cultura”. RAZ, Joseph, *Ética en el ámbito público*, op. cit., p. 185-186

¹⁸⁹ La segunda política es la de la no discriminación “basada en la determinación de un derecho individual contra la discriminación basada en la nacionalidad, raza, origen étnico o religión, o en el género o preferencias sexuales. Los derechos a la no discriminación constituyen una extensión natural de la concepción liberal clásica de los derechos civiles y políticos constitucionales. (...) Habitualmente los derechos a la no discriminación se interpretan en el sentido de permitir que cada comunidad controle ciertas instituciones exclusivas. También toleran normalmente una medida de discriminación en asuntos privados. Pero bajo un régimen escrupuloso de no discriminación, los servicios públicos de un país, su educación y los terrenos político y económico ya no son reservados para la mayoría, sino que son comunes a todos sus miembros en tanto individuos”. RAZ, Joseph, *Ética en el ámbito público*, op. cit., p. 185-186

¹⁹⁰ El tercer enfoque liberal al problema de las minorías es la afirmación del multiculturalismo. “Se propone como adecuado para aquellas sociedades en las cuales existen diversas comunidades culturales estables, que tienen la voluntad y la capacidad para perpetuarse. No se aplica, por ejemplo, a un país que recibe muchos inmigrantes de diversas culturas, pero en el que los grupos de cada cultura son reducidos en número o, aunque numerosos, no desean mantener su identidad separada. Quizá incluso su migración misma al país receptor constituya una expresión de su rechazo por la cultura o el grupo desde el cual emigraron. Finalmente, el multiculturalismo no debe aplicarse a los grupos culturales que han perdido su capacidad de perpetuarse. Esto podría suceder, por ejemplo, en los casos en que la fosilización de una cultura y el atractivo de las culturas circundantes significan que la gran mayoría de su juventud desea asimilarse a la cultura mayoritaria y se rebelan en contra de la cultura de sus padres.” RAZ, Joseph, *Ética en el ámbito público*, op. cit., pp. 185-186.

¹⁹¹ Raz diferencia la política del multiculturalismo: “La política del multiculturalismo difiere de aquella que se basa exclusivamente en los derechos a la no discriminación en tanto rechaza el sesgo individualista de esta última. Aunque sostiene los derechos a la no discriminación, el multiculturalismo pone énfasis en la importancia de la acción política de dos juicios evaluativos. En primer lugar, la creencia en que la libertad individual y la prosperidad dependen de ser un miembro pleno y sin impedimentos dentro de un grupo cultural respetado y floreciente. El multiculturalismo como enfoque evaluativo está anclado en la creencia en la interdependencia del bienestar individual y la prosperidad de un grupo cultural al cual

de una ética contextualista que está en el trasfondo de las posiciones comunitarista, culturalista liberal y multiculturalista. Estas posiciones, con diferentes matices, afirman la importancia del grupo para el individuo, su identidad, su orientación moral, su bienestar y acusan al liberalismo procedimental de basarse en presupuestos excesivamente individualistas. La propuesta multiculturalista afirma que la esfera pública debe reconocer por igual a las diferentes comunidades culturales estables que existen en la sociedad¹⁹². Raz articula una defensa liberal del multiculturalismo en el sentido de que la cultura es presupuesto de la libertad individual; por tanto, deben proteger a los grupos culturales en los que los individuos se insertan¹⁹³. Ésta es la tesis culturalista que vincula la capacidad de realizar elecciones autónomas con la existencia de un determinado contexto. Esta tesis es propia del culturalismo liberal -Kymlicka, Raz, Spinner-, que reinterpreta los valores liberales de forma sensible con la pertenencia cultural.

La vaguedad del multiculturalismo como respuesta normativa al pluralismo cultural es casi indisociable del propio término. Diferentes enfoques teóricos, desde variados presupuestos, afirman lo que es su común denominador, el valor positivo de diferencia cultural. Esto lo interpretan algunos como una óptica

pertenecen los individuos. En segundo lugar, el multiculturalismo surge de la creencia en el pluralismo de valores, y en particular en la validez de los diversos valores plasmados en las prácticas que constituyen los diversos valores de las distintas sociedades en muchos sentidos incompatibles". RAZ, Joseph, *Ética en el ámbito público*, op. cit., p. 188.

¹⁹² Raz afirma que "dadas estas creencias, el multiculturalismo requiere que una sociedad política reconozca la igualdad de todas las comunidades culturales estables y viables que existen en ella. Esto incluye la necesidad de que las sociedades políticas multiculturales se replanteen a sí mismas. No hay espacio para hablar de un problema de minorías o de que la mayoría tolere a las minorías. Una sociedad política, un Estado, está formada -si es multicultural- por diversas comunidades y no pertenece a ninguna de ellas. Aunque el tamaño relativo de las diversas comunidades afecte a las soluciones de los conflictos acerca de los recursos y espacios públicos que surgen entre ellas, no debe permitirse a ninguna que considere al Estado como propio, o que conciba que los otros gozan de su condición por su gracia." RAZ, Joseph, *Ética en el ámbito público*, op. cit., p. 189.

¹⁹³ Raz sostiene que "se trata de un caso que reconoce que los grupos culturales no son susceptibles de un análisis reduccionista en términos de acciones individuales o de estados de ánimo. Los grupos culturales, y también otros, tienen vida propia. Esta causa es una defensa liberal, ya que pone el énfasis en el papel de las culturas como presupuesto de la libertad individual, y como un factor que le da forma y contenido. Dada la dependencia de la libertad individual y del bienestar con respecto a la calidad de miembro pleno de un grupo cultural respetado y próspero, no resulta sorprendente que el multiculturalismo emerja como un elemento central en cualquier programa liberal decente para sociedades cuyos habitantes son miembros de una cantidad de grupos culturales viables". RAZ, Joseph, *Ética en el ámbito público*, op. cit., p. 193.

conservadora y otros como una visión progresista. Será la articulación concreta de las medidas del programa multiculturalista la que permitirá su valoración adecuada. Las descalificaciones apriorísticas simplifican el mapa, pero no son honestas al reflejar una de las posiciones sobre la relevancia moral de la identidad cultural.

3.- c) *Lenguaje emotivo*

Las polémicas sobre el multiculturalismo han sido frecuentes en los últimos tiempos. La utilización del término por parte de algunos analistas de los medios de comunicación lo ha convertido en algo más que una palabra para describir una teoría. El término multiculturalismo, según estas visiones, tiene claras connotaciones emotivas negativas. Esto alude a la capacidad del lenguaje, además de su significado descriptivo, de provocar diferentes emociones¹⁹⁴. La utilización que determinados medios hacen del multiculturalismo supone una connotación emotiva negativa del término. El uso emotivo del lenguaje puede provocar emociones positivas y negativas. Peces Barba afirma que “con el empleo de estos términos también provocamos, consciente o inconscientemente, reacciones en nuestros interlocutores, al tiempo que podemos estar expresando concepciones o puntos de vista personales. Todos estos términos se caracterizan porque su utilización no tiene efectos exclusivamente descriptivos. Al contrario, provoca reacciones, de adhesión o de rechazo, en aquellas personas que participan en el discurso, y ello, entre otras cosas, también porque en relación con ellos los individuos tienen concepciones personales”¹⁹⁵. Un ejemplo del uso del lenguaje emotivo del término multiculturalismo se puede encontrar en los artículos de opinión de los periódicos españoles a raíz del caso de Fátima, una

¹⁹⁴ Carrió sostiene que “una de las causas que hacen que la forma gramatical no sea una guía segura es que existen numerosas palabras que al margen o con independencia de lo que podríamos llamar su significado descriptivo, tienen la virtud, por decirlo así, de provocar sistemáticamente determinadas respuestas emotivas a la mayoría de los hombres”. CARRIÓ, Genaro, *Notas sobre derecho y lenguaje*, op. cit., p. 22

¹⁹⁵ PECES-BARBA, Gregorio; FERNÁNDEZ, Eusebio; DE ASÍS, Rafael, *Curso de Teoría del Derecho*, op. cit., pp. 22-23.

alumna que quería acudir a clase con el velo islámico¹⁹⁶. El caso concreto sirvió para movilizar a una serie de sectores que manifestaron una clara posición que mostraba al multiculturalismo como una opción abiertamente rechazable.

Un ejemplo del uso emotivo del lenguaje con el término multiculturalismo lo ofrece Sánchez Cámara en el artículo *La miseria del multiculturalismo* cuando escribe: “el multiculturalismo, última perversión del relativismo cultural, entraña la destrucción de la tolerancia y, con ella, la quiebra de la sociedad pluralista, abierta o liberal”¹⁹⁷. El mismo autor, en un artículo titulado *Multiculturalismo contra integración*, sostiene que el multiculturalismo “conduce, tarde o temprano, hacia la anomia y la disolución sociales. El multiculturalismo produce la segregación entre culturas, convertidas en compartimentos estancos, y la marginación y la constitución de guetos”. Y más adelante considera que “hay en el actual afán multiculturalista mucho de odio y resentimiento antioccidental”¹⁹⁸. Otro ejemplo lo ofrece Azurmendi, presidente del Foro para la Integración de los Inmigrantes, quien considera en un artículo titulado *Democracia y cultura* que “el multiculturalismo es hoy una confusión teórica porque imagina que las relaciones son interétnicas, entre nosotros, los de la sociedad mayoritaria, y todos los demás, tomados en bloques étnicos minoritarios. Por eso como proyecto más o menos consolidado de relación interétnica en agrupamientos separados, unos al margen de otros, el multiculturalismo sería una gangrena fatal para la sociedad democrática”¹⁹⁹. Estas visiones conceptualizan de forma tópica al multiculturalismo como sinónimo de relativismo, segmentación social y esencialismo cultural, como una visión contraria al pluralismo, al liberalismo y a la democracia.

¹⁹⁶ Sobre el caso del velo islámico en la escuela pública en Francia y la doctrina del Consejo de Estado se dedicará una nota a pie de página en el apartado dedicado al *Liberalismo igualitario: Privatizando culturas* del capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

¹⁹⁷ SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, “La miseria del multiculturalismo”, ABC, 4-9-2001.

¹⁹⁸ SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, “Multiculturalismo e integración”, ABC, 5-3-2002.

¹⁹⁹ AZURMENDI, Mikel, “Democracia y cultura”, El País, 23-2-2002.

Otra visión tópica del multiculturalismo es su asimilación con la aceptación de prácticas aberrantes y exóticas. Arango alude a esto cuando afirma: “tal actitud no es de extrañar si el multiculturalismo se asocia, entre otras cosas, con la ablación del clítoris, la amputación de la mano de los ladrones, el *hiyab* de la niña Fátima, la lapidación de las adúlteras y la venta de mujeres en matrimonio”²⁰⁰. Me parece que es adecuado no confundir el todo con la parte, en este caso el multiculturalismo es un enfoque mucho más complejo que afecta a la fundamentación filosófica de las respuestas normativas al pluralismo cultural. En este sentido, incide en una interpretación que tenga en cuenta la pertenencia cultural. Pero existen versiones del multiculturalismo que afirman la existencia de valores universales -que cada cultura interpreta- desde los que se puede juzgar la corrección moral de algunas prácticas culturales.

Es importante destacar que existen diferentes versiones del multiculturalismo, ya que no es un movimiento homogéneo ni monolítico²⁰¹. Arango, en un artículo titulado *¿De qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo?*, se hace eco de algunas generalizaciones falaces cuando afirma que “la primera y principal fuente de confusión, aunque ni mucho menos es la única, es la asimilación de multiculturalismo a *gethoización*, con la consiguiente demonización del término multiculturalismo y su aparente proscripción oficial”²⁰². Parece que la carga emotiva negativa que algunos asocian al multiculturalismo se basa en la ignorancia de la vaguedad intrínseca al término y en una caracterización excesivamente simplista de un fenómeno complejo.

²⁰⁰ ARANGO, Joaquín, “¿De qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo?”, El País, 23-3-2002.

²⁰¹ De Lucas afirma: “Frente al fantasma del multiculturalismo como dogma, como iglesia o cenáculo monolítico habría que reconocer que, al igual que en liberalismo, hay muchas versiones de la filosofía multiculturalista. Por eso es necesario evitar los prejuicios, las generalizaciones, como la que hay detrás de tantos ‘análisis’ que denuncian su irrupción como el nuevo y más peligroso enemigo de la democracia, verdadero caballo de Troya del ‘enemigo cultural’ (Sartori *dixit*)”. LUCAS, Javier de, “Multiculturalismo: Política, no metafísica”, El País, 18-6-2001.

²⁰² ARANGO, Joaquín, “¿De qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo?”, El País, 23-3-2002.

3.- d) *Concepto esencialmente controvertido*

La etiqueta de concepto esencialmente controvertido proviene de un artículo de Gallie donde caracterizó por primera vez una categoría de conceptos que “son esencialmente controvertidos, conceptos que su uso inevitablemente conlleva disputas sin fin acerca del correcto uso por parte de los hablantes”²⁰³. Según Waldron, la etiqueta de *concepto esencialmente controvertido* cumple tres condiciones: a) Es una disputa entre paradigmas rivales sobre el significado central del concepto. b) La controvertibilidad es parte de significado en cuestión. c) El desacuerdo es indispensable para el uso del término²⁰⁴. En el análisis de estos conceptos, Iglesias ha resaltado cuatro características: a) son conceptos evaluativos, b) son complejos, c) tienen un carácter argumentativo y d) desempeñan una función dialéctica²⁰⁵. En todas estas definiciones hay un núcleo común, el concepto, y diversas interpretaciones específicas, las concepciones. El multiculturalismo es un concepto esencialmente controvertido, ya que siendo un concepto muy utilizado, necesariamente requiere de interpretaciones específicas para ser operativo, las cuales suponen las diferentes concepciones del multiculturalismo. Existen interpretaciones rivales que caracterizan al

²⁰³ GALLIE, W. B., “Essentially contested concepts”, *Proceeding of the Aristotelian Society*, 56 (1955-56), (167-198), p. 189.

²⁰⁴ Waldron caracteriza los conceptos esencialmente controvertidos cuando afirma: “Primero, indica que la disputa sobre el significado del concepto en cuestión es una disputa que va al corazón del problema. No es meramente una disputa sobre casos de penumbra o marginales entre personas que tienen claro el núcleo del concepto. Es una disputa que puede generar paradigmas rivales porque es una disputa entre visiones diferentes de la esencia o el significado central del concepto. Segundo, la idea de la ‘esencial’ controvertibilidad puede ser entendida para indicar que la controversia es parte del significado de la expresión en cuestión: es una parte de la esencia del concepto para ser controvertido. Alguien que no se dé cuenta de este hecho no ha entendido la forma en que la palabra es usada. Esto no previene que una persona tenga una visión fuerte sobre el concepto o tome posición en la controversia sobre su significado. Tercero, el desacuerdo es en algún sentido indispensable para el uso del término, ya que supone algún objetivo asociado con la expresión controvertida”. WALDRON, Jeremy, “Vagueness in law and language: Some philosophical issues”, *California Law Review*, vol. 82, 1994, (529-539), pp. 509-554.

²⁰⁵ Iglesias se refiere a los conceptos esencialmente controvertidos CEC como: “a) Los CEC como conceptos evaluativos, ya que presentan una dimensión valorativa porque expresa un valor o se refiere a algo que valoramos positiva o negativamente. b) Los CEC como conceptos complejos, ya que se refieren a estándares y bienes sociales a los que atribuimos un carácter o estructura compleja. c) Los CEC como conceptos argumentativos, ya que son un modo de recrear, o dar cuenta de ciertos debates semánticos que se caracterizan, en primer lugar, por el tipo de desacuerdo existente entre los interlocutores y, en segundo lugar, por la actitud de estos interlocutores ante el desacuerdo. d) Los CEC como conceptos funcionales, que son aquellos cuya existencia va siempre unida a la función dialéctica que cumplen, es decir, la demanda de justificación de cualquier posición que trate de dar contenido a este concepto”. IGLESIAS VILA, Marisa, “Los conceptos esencialmente controvertidos en la jurisprudencia constitucional”, *DOXA*, núm. 23, 2003, (77-104), pp. 80-91.

multiculturalismo según consideren la relevancia moral de la diversidad cultural. Algunos lo equiparan con un relativismo disgregador y otros interpretan que es un compromiso para que la esfera pública tome en serio el pluralismo cultural.

Garzón Valdés, que está en la posición liberal igualitaria, propone dos concepciones de multiculturalismo. La primera: el multiculturalismo en sentido fuerte -que considera éticamente inaceptable- y que se caracteriza por: a) la diferencia étnica es un dato natural que debe ser respetado, so pena de etnocentrismo; b) toda persona privada de su marco comunitario pierde su identidad personal; c) no es posible someter a juicio externo o comparativo los valores de cada comunidad: el universalismo ético es imperialismo axiológico. La segunda: el multiculturalismo en sentido débil -que es el que defiende- y que se caracteriza por: a) no hay sociedad democrática sin un mínimo grado de homogeneidad que viene dado por la plena vigencia de los derechos humanos, que garantizan la satisfacción de las necesidades básicas; b) hay creencias diferentes (propias de las comunidades) relativas a los medios idóneos para la satisfacción de esas necesidades, que obedecen a ignorancia o prejuicio: el respeto de esas diferencias significa en realidad una lesión de los derechos fundamentales; c) la heterogeneidad que hay que proteger es la que se manifiesta en deseos secundarios: la práctica de la propia religión, el cultivo de los valores estéticos, la lengua propia²⁰⁶.

Esta caracterización del multiculturalismo en sentido fuerte implica naturalización de la etnia, sostener la tesis social comunitarista en grado extremo y afirmar un relativismo metaético radical. El multiculturalismo en sentido débil supone un consenso ético sobre el catálogo de derechos vinculados a las necesidades básicas, con implicaciones monistas, que considera secundarias las manifestaciones de la identidad cultural. De Lucas critica la caracterización del

²⁰⁶ Citado por LUCAS, Javier de, *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Icaria, Barcelona, 1996, pp. 79- 81.

multiculturalismo en estos términos, ya que: a) se apoya en la confusión entre multiculturalismo y concepción natural de la etnia y la cultura que supone una “balcanización” cultural; b) considera un concepto de cultura o bien, como práctica contraria a catálogo de derechos, éticamente rechazable, o bien, como necesidad secundaria irrelevante moralmente para fundamentar un derecho; c) afirma que los únicos titulares de los derechos son los individuos y omite dos consideraciones relevantes en la gestión de pluralismo cultural: c1) la reivindicación de los derechos de grupo, c2) la consideración de la cultura como necesidad básica que justifique su clasificación como bien primario²⁰⁷.

El multiculturalismo en sentido débil se corresponde con la posición liberal igualitaria para la gestión del pluralismo cultural que supone un consenso en los valores de la esfera pública y la consideración como privadas de las manifestaciones culturales. La estrategia estatal, según la visión liberal igualitaria, es la misma frente al pluralismo religioso que frente al pluralismo

²⁰⁷ De Lucas detalla su crítica a la propuesta de Garzón Valdés para caracterizar el multiculturalismo en sentido fuerte y en sentido débil:

“a.) El punto de partida es el sofisma de la identificación entre multiculturalismo y ‘balcanización’ cultural, que se apoya en la confusión entre multiculturalismo y concepción natural de la etnia y la cultura. Creo, por el contrario, que es perfectamente posible una concepción de lo multicultural que no se apoye en una visión ‘etno-naturalista’ de la cultura. No existe un nexo causal de necesidad entre multiculturalismo y aislacionismo o reivindicación de identidades etno-culturales ‘puras’, entre multiculturalismo y la ‘superstición de las cosas primeras’ de la que hablara Adorno.

b. La segunda reducción afecta a la compatibilidad entre multiculturalismo y democracia, y parte de reducir el multiculturalismo o bien a la categoría de opción intrascendente o bien incompatible con el mínimo de homogeneidad, con el núcleo de la legitimidad democrática, esto es, con el respeto de los derechos humanos y con las reglas de juego de la democracia. El sofisma en este caso es la propuesta alternativa en la que se encierra al multiculturalismo: b1. O bien las diferencias reivindicadas desde el multiculturalismo afectan a aquello que constituye el ‘coto vedado’ de la legitimidad democrática, el núcleo mismo de lo que no podemos someter a discusión sin violar la dignidad individual, en cuyo caso esas diferencias son *éticamente rechazables*, porque las diferencias relevantes sobre la satisfacción de las necesidades primarias sólo pueden obedecer a ignorancia o prejuicio. b2. O bien esas diferencias son irrelevantes, en cuyo caso no hay problema en admitirlas, siempre que su satisfacción no se imponga como un derecho que debe ser garantizado al mismo nivel que las necesidades primarias. (...)

c. Finalmente, se suele argumentar mediante dos reducciones relacionadas con el vínculo entre cultura y derechos. La primera es la reducción que consiste en sostener como únicos titulares de derechos a los individuos, ignorando la posibilidad de que también los grupos (los colectivos) puedan serlo siempre que ello no suponga anular el respeto a la autonomía individual. (...) La segunda, también muy conocida, consiste en una modalidad de la tradicional diferenciación entre los derechos de primera generación y los derechos económicos, sociales y culturales. En efecto, en estos planteamientos la cultura (los derechos culturales) aparece como algo secundario, muy lejos de las necesidades básicas, cuando, por el contrario, no hace falta leer a Rawls, Dworkin o Kymlicka para reconocer que la cultura es un bien primario, y una condición para el ejercicio de la autonomía individual”. LUCAS, Javier de, *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, op. cit., pp. 79- 81.

cultural. Lo que ha sido considerado inadecuado por las posiciones culturalista liberal y multiculturalista. Parece, en cambio, que la caracterización en sentido fuerte del multiculturalismo puede ser considerada como parcial, ya que existen posiciones multiculturalistas que afirman: a) Una visión de la identidad contextual de los seres humanos y de la cultura como proceso dinámico. b) Afirmar el valor de la pertenencia cultural no implica asociar la pérdida del marco comunitario con la pérdida de la identidad individual. Un caso claro sería el de los inmigrantes que cambian de país con culturas diferentes. Lo que permite seguir afirmando, según la tesis social comunitarista, que la identidad contextual de los seres humanos presupone algún marco de referencia de base comunitaria, aunque éste cambie y no sea el suyo. El caso de la inmigración muestra cómo la identidad individual no se pierde por el cambio de marco comunitario. c) Existen posiciones multiculturalistas que consideran que existen valores universales que cada cultura interpreta. Son una opción pluralista que afirma que en las culturas se produce crítica y cambio cultural y transcultural y alientan el diálogo intercultural como mecanismo de la solución de conflictos y enriquecimiento cultural.

Parece que uno de los elementos relevantes es delimitar un concepto de cultura y considerar su idoneidad como necesidad básica que fundamente su inclusión como bien primario. Es decir, en qué grado la articulación normativa de las diferentes Teorías de la Justicia incorporan la relevancia de la cultura, de la identidad cultural y de la diferencia cultural. Estos matices son importantes, ya que las diferentes posiciones parten de diversos conceptos de cultura y le otorgan distinta relevancia normativa²⁰⁸. En este contexto, una de las distinciones clave es entre moral y cultura. Las posiciones éticas que afirman verdades universales, imparciales y neutrales consideran como secundarias las manifestaciones culturales y hacen una separación tajante entre moral y cultura. Las posiciones éticas contextualistas afirman la relevancia de circunstancias particulares como la

²⁰⁸ Éste es el tema del apartado *Cultura: ¿Bien primario?* del capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

comunidad constitutiva (comunitarismo), la pertenencia nacional (nacionalismo) o la identidad de grupo (multiculturalismo) para la configuración de la moralidad. En estos casos, existe una vinculación más clara entre configuración de la moralidad y marco comunitario/nacional/cultural. Una de las dinámicas a considerar en las cuestiones del pluralismo cultural es la dicotomía entre universalismo y particularismo. Lo que pone en cuestión el multiculturalismo no es la posibilidad de fundamentar valores universales, sino que éstos tengan que ser un calco de una determinada tradición particular como la occidental. El multiculturalismo invita a tener en cuenta otras culturas y otras visiones. Esto se da trasladado al debate sobre los contenidos de la educación en las universidades americanas y la crítica multicultural que gráficamente se expresa con la idea de que los *curricula* educativos están formados por las aportaciones de “*hombres blancos muertos*”, olvidando las aportaciones de importantes tradiciones culturales. Lo que también ha tenido una gráfica respuesta en la frase atribuida a Bellow cuando afirma: “*cuando los zulues escriban un Tolstoi*”. Lo que subyace a esta polémica de la educación multicultural es el debate sobre si las culturas tienen igual valor²⁰⁹.

En la crítica al liberalismo procedimental, de base universalista, la posición comunitarista ha puesto de manifiesto la inadecuación de sus presupuestos más individualistas y ha incidido en el hecho de que la comunidad de pertenencia tiene un papel importante en la identidad de los seres humanos y en su orientación moral. Aunque el *background*, algunos planteamientos y la articulación normativa concreta separan al comunitarismo del multiculturalismo, ambas posiciones afirman la tesis social del yo situado, la relevancia moral de la realidad contextual de los seres humanos²¹⁰. La configuración dialógica de la

²⁰⁹ La educación multicultural será analizada dentro del apartado *Multiculturalismo: Seres incardinados en culturas diversas*, y a la polémica *Sobre el igual valor de las culturas* se dedicará otro apartado en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

²¹⁰ Por ejemplo un comunitarista como Walzer sostiene una definición de multiculturalismo que resalta las dimensiones comunitarias cuando afirma: “lo que hoy se denomina ‘multiculturalismo’ sostiene, primero, que los seres humanos necesitan el apoyo y el alimento de una comunidad cultural para poder vivir decentemente, segundo, que las comunidades culturales son entidades muy complejas, creadas a lo largo de generaciones, con el esfuerzo y la dedicación de mucha gente, y, tercero, encarnan valores que

identidad moderna que Taylor estudia detalladamente en las *Fuentes del yo* en forma de marcos referenciales y horizontes de significación que provee la comunidad de referencia, sirve de fundamentación filosófica para que en *La política del reconocimiento* se reivindique una política de la diferencia que reconozca a cada uno por su identidad única²¹¹.

Para concluir esta caracterización del multiculturalismo como respuesta normativa al pluralismo cultural, se van a sintetizar algunos rasgos que definen la concepción multiculturalista de Parekh, ya que presenta un enfoque original, lejos de algunos tópicos que usualmente se asocian a posiciones multiculturalistas:

Primero, Parekh afirma que los seres humanos están culturalmente incardinados, en el sentido que se desarrollan y viven en un mundo culturalmente estructurado, organizan sus vidas y relaciones sociales en términos de su sistema de significados y valoraciones y dan un valor considerable a su identidad cultural. Esto no quiere decir que estén determinados por su cultura en el sentido de convertirlos en seres incapaces de evaluar sus creencias y prácticas y comprender y simpatizar con otras, que pueden haber heredado y aceptado acríticamente o revisado reflexivamente y, en casos más raros, haya sido conscientemente adoptada.

no se pueden jerarquizar en una única escala". WALZER, Michael, "¿Qué derechos para las minorías culturales?", *Isegoría*, núm. 24, 2001, (15-24) p. 21.

²¹¹ Taylor es un autor que responde a los perfiles de comunitarista, nacionalista liberal y multiculturalista. En sus ensayos más filosóficos como *Las fuentes del yo* o *Argumentos filosóficos* muestra su perfil comunitarista. En *Acercar las soledades* se muestra su interés por la política de Canadá y la situación del Québec, donde se afirma como nacionalista liberal. En el ensayo titulado *La política del reconocimiento*, incluido en *Argumentos filosóficos*, adopta el lenguaje multiculturalista al reivindicar la política de la diferencia y argumentar en la polémica del igual valor de las culturas. Esto, sin embargo, no muestra tanto la incoherencia intelectual de Taylor como el academicismo que subyace en algunas clasificaciones. TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Ana Lizón. TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Fina Birulés Bertrán. TAYLOR, Charles, *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Tercera prensa-Hirugarren Prentsa, traducción de María Jesús Marín, prólogo de Javier de Lucas, p.104.

Segundo, Parekh afirma que las diferentes culturas representan diferentes sistemas de significados y visiones de la vida buena. Considera que la diversidad cultural es inescapable y deseable. Cada uno realiza un limitado rango de capacidades humanas y emociones y sólo percibe una parte de la totalidad de la existencia humana, necesitando otras visiones para entenderla mejor, expandiendo su horizonte intelectual y moral, agudizando su imaginación y guardándose de la tentación de absolutizarse. Ninguna cultura carece completamente de valor; da, al menos algo de respeto, por lo que significa para sus miembros y la energía creativa que supone. Ninguna cultura es perfecta, ni tiene el derecho de imponerse a otras, las culturas cambian mejor desde la crítica interna. Debido a que cada cultura es inherentemente limitada, el diálogo entre ellas es mutuamente beneficioso. El diálogo es posible porque cada cultura acepta a las otras como participantes iguales en la conversación, que deben ser tomadas en cuenta como fuente de nuevas ideas.

Tercero, Parekh sostiene que las culturas son internamente plurales y representan una conversación entre diferentes tradiciones y estados de pensamiento. Lo que no quiere decir que no tengan coherencia interna. Las culturas surgen en una interacción con otras culturas. Pero son porosas y sujetas a influencias externas que interpretan y asimilan de una forma autónoma²¹².

Ésta es una versión del multiculturalismo que sostiene el valor de la pertenencia cultural sin afirmar el mecanicismo social, que considera la diversidad cultural como inescapable y deseable, alienta el diálogo intercultural, afirma que las culturas son internamente plurales y están sometidas a influencias externas. Es una propuesta que aleja el tópico esencialista y disgregador con el que algunas posiciones caracterizan al multiculturalismo. Sin embargo, el multiculturalismo tiene otra cara cuando ha de hacer frente a la crítica de que las culturas tradicionales son patriarcales y suponen discriminación para la mujer. Okin ha

²¹² PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and Political theory*, Harvard University Press, Massachusetts, 2000, pp 336-337.

criticado que la reivindicación de los derechos de grupo, que buscan preservar una cultura, puedan suponer vulneraciones a la igualdad entre el hombre y la mujer²¹³. Ésta es una perspectiva interesante que vuelve a la cuestión de si el multiculturalismo es una opción progresista o conservadora. Lo que se discute es si la cultura es una justificación válida para no aplicar el catálogo de derechos. La posición multiculturalista se encontraría en el dilema de afirmar la cultura que supone la discriminación de la mujer o, en cambio, sostener normativamente la igualdad de la mujer. Pero en ese caso, apelaría a valores de moralidad crítica que no todas las versiones del multiculturalismo podrían justificar. Este dilema multiculturalista vuelve a poner en evidencia por qué el multiculturalismo se presenta como un concepto esencialmente controvertido.

4.-UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO

Una de las dicotomías éticas a las que suelen trasladarse las diferentes visiones sobre el pluralismo cultural es la que tiene que ver con el universalismo y el particularismo. Algunas posiciones, usualmente de base kantiana, consideran que el punto de vista moral se refiere exclusivamente a la posibilidad de fundamentar normas de validez universal. Sin embargo, otras posiciones destacan la importancia de las circunstancias particulares en la conformación de los juicios morales. El comunitarismo realiza una crítica al procedimentalismo universalista y sus presupuestos y considera a los individuos como *yo situados* en las circunstancias particulares que configuran su identidad. El discurso comunitarista se basa en la importancia del contexto y de las dimensiones comunitarias de la identidad individual para la formulación de juicios éticos. La posición multiculturalista, como una de las visiones sobre la relevancia moral de la identidad cultural, también critica la universalidad entendida como imparcialidad o neutralidad. Considera que el discurso universalista es etnocéntrico y responde a unos patrones culturales específicos mientras discrimina otras visiones. El

²¹³ OKIN, Susan Moller; COHEN, Joshua (ed.); HOWARD, Matthew; NUSSBAUM, Martha (ed.), *Is multiculturalism is bad for women?*, Princetown University Press, 1999.

multiculturalismo supone la reivindicación de *otras* visiones particulares, usualmente olvidadas o marginadas, en la configuración de la moralidad. Sin embargo, es importante matizar que esta reivindicación de lo particular no debe ser sinónimo de relativismo radical del *todo vale*. Si el universalismo puede recibir críticas por su abstracción y su etnocentrismo, el particularismo puede ser criticado por relativista y contextualista. En la mejor versión de ambas posiciones está el elaborar una síntesis de los elementos universalistas y particularistas de nuestra moralidad.

*Si se exalta lo universal parece que, con ello, se anulen las diferencias. Si se exaltan las diferencias parece que, con ello, se anule lo universal*²¹⁴. Con esta frase se condensa parte del problema de las relaciones entre universalismo y particularismo. Ésta es una de las polémicas sobre la que más han escrito filósofos de todas las épocas. Para llegar al universalismo es necesaria la abstracción, pero se corre el riesgo de la arbitrariedad en la elección de circunstancias propias de la naturaleza humana. La insistencia en la particularidad y la exaltación de la diferencia puede conducir al relativismo moral y a la imposibilidad de juicios morales, supone la parcialidad de la moral y el alejamiento de la racionalidad moral concebida como universalidad de los enunciados morales. Calsamiglia considera que “podemos concluir que la polémica particularismo *versus* universalismo no puede ser solucionada si los tomamos como puntos de vista excluyentes. Las dos posiciones podrían clasificarse de monistas en el sentido de que ponen el acento en *un* aspecto de la moral. El universalismo tiene en los principios de imparcialidad y neutralidad sus pretensiones más fundadas, mientras que el particularismo insiste en aspectos como el contexto, la identidad y la virtudes”²¹⁵.

El término universalismo no tiene un significado unívoco. En las polémicas filosóficas es común aludir al universalismo con alguno de estos sentidos que

²¹⁴ DONATI, Pierpaolo, “Lo posmoderno y la diferenciación en lo universal”, en GINER, Salvador; SCARTEZZINI, Ricardo, *Universalidad y diferencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 125.

²¹⁵ CALSAMIGLIA, Albert, *Cuestiones de lealtad*, Paidós, 2000, p. 166.

Benhabib enumera: a) La creencia filosófica de que existe una naturaleza humana fundamental o esencia humana que define quiénes son los humanos. b) Es una estrategia justificatoria que considera que existe una razón imparcial, objetiva y neutral. c) Es un significado moral que considera que todos los seres humanos con independencia de su raza, género, preferencia sexual, bagaje étnico, cultural, lingüístico, religioso, son titulares de igual respeto moral. d) Es un significado legal que significa que todos los seres humanos deben ser titulares de derechos básicos, incluyendo, como mínimo, el derecho a la vida, libertad, seguridad, proceso debido ante la ley, libertad de expresión y asociación, incluyendo la libertad de religión y conciencia. Algunos añadirían los derechos socioeconómicos como el derecho al trabajo, a la salud, por discapacidad, de personas de edad avanzada, otros insisten en la participación democrática y en los derechos culturales²¹⁶.

El universalismo como naturaleza humana tiene como réplica particularista los enfoques antropológicos que enfatizan la relevancia de la cultura y adoptan el principio del relativismo cultural²¹⁷. La óptica nacionalista considera que no existe una naturaleza humana pura, sino que está mediada culturalmente en una pluralidad de manifestaciones diversas en forma de culturas nacionales. El universalismo como estrategia de fundamentación imparcial, objetiva y neutral tiene como réplica la crítica comunitarista que considera inadecuada la vía de abstracción de las circunstancias de la identidad, porque éstas son precisamente el origen de la moralidad, según la posición comunitarista. También considera que los presupuestos metafísicos e individualistas para fundamentar normas imparciales, objetivas y neutrales no describen bien cómo funciona la moralidad de los individuos que conforman dialógicamente su identidad con referencia a la comunidad en la que están insertos. Desde algunas posiciones éticas, se ha puesto de relieve la imposibilidad de adoptar una moralidad imparcial en todas las

²¹⁶ BENHABIB, Sheila, *The claims of culture*, Princeton University Press, 2002, pp. 26-27.

²¹⁷ El relativismo cultural afirma que diferentes individuos y diferentes sociedades aceptan diferentes creencias y criterios morales y no coinciden acerca de las respuestas a cuestiones morales. También es denominado relativismo descriptivo y no es sinónimo de relativismo normativo ni relativismo metaético. En el siguiente apartado, *Pluralismo, monismo y relativismo*, se ampliará la noción de relativismo.

ocasiones y resaltan el papel de las lealtades a la familia o la comunidad nacional, como formas de particularismo que pudieran justificarse a través de una óptica imparcial. El universalismo como significado moral de igual respeto tiene su réplica en la visión multiculturalista que afirmaría que ese igual respeto moral no debe ser sinónimo de igualdad formal y neutralidad estatal, ya que acaban provocando la discriminación y opresión de las minorías. El igual respeto moral debe traducirse, desde la óptica multiculturalista, en una política de la diferencia que reconozca de forma positiva las particularidades de las identidades oprimidas, no como formas estigmatizantes, sino en el contexto de una deliberación pública hacia una democracia más inclusiva. La posición multiculturalista, en este contexto, afirma que todas las culturas merecen igual respeto, cuestión controvertida que es ya un tópico del debate filosófico²¹⁸. El universalismo como igual reconocimiento jurídico de derechos básicos tiene su réplica particularista en la lógica del Estado-nación, que la posición nacionalista reivindica explícitamente y el liberalismo igualitario asume implícitamente. El liberalismo igualitario usualmente no se propone abolir las fronteras ni declarar un gobierno mundial que garantice efectivamente a todos los seres humanos el mismo catálogo de derechos y deberes. Más bien, asume como vínculo prepolítico la existencia del Estado-nación. Las sociedades liberales tienen políticas de inmigración, ciudadanía y nacionalidad que, en alguna medida, socavan el universalismo como igual reconocimiento jurídico de derechos básicos.

El primer sentido de universalismo relativo a la naturaleza humana tiene origen en la Ilustración. Como bien ha descrito Isaiah Berlin: “Es una verdad aceptada que la idea básica de los *philosophes* franceses (pese a sus discrepancias, a veces muy marcadas) es que (en palabras del eminente antropólogo estadounidense Clifford Geertz) el hombre forma “una pieza con la naturaleza”: hay una naturaleza humana “tan invariable... como el universo de Newton”. Las leyes que la gobiernan pueden ser distintas, pero existen. Modales, modas, gustos pueden

²¹⁸ Sobre la polémica del igual Valor de las culturas se dedicará un apartado en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

diferir, pero las mismas pasiones que impulsan a los hombres en todas partes, en todas las épocas, provocan el mismo comportamiento. Sólo “lo constante, lo general, lo universal” es real y por tanto sólo eso es “verdaderamente humano”. Sólo es verdad aquello que cualquier observador racional, en cualquier época, en cualquier lugar puede, en principio, descubrir. Los métodos racionales (hipótesis, observación, generalización, verificación experimental cuando es posible) pueden resolver problemas sociales e individuales, como han resuelto triunfalmente los de la física y la astronomía, y están resolviendo progresivamente los de la química, la biología y la economía; la filosofía, que es ética, política, estética, lógica, teoría del conocimiento, puede y debería ser transformada en una ciencia general del hombre, la ciencia natural de la antropología; una vez alcanzado el conocimiento de la verdadera naturaleza del hombre, estarán claras las necesidades reales de los seres humanos: no quedan ya más áreas que descubrir para ver cómo pueden satisfacerse y obrar en función de ese conocimiento”²¹⁹. Esta visión que daba primacía a la naturaleza humana común en el estudio de las Ciencias Sociales, como un tipo más de ciencia, fue puesta en cuestión por el Romanticismo. Las obras de Herder, Fichte, Hegel supusieron un cambio en esta visión universalista de la naturaleza humana común, ya que sostenían que las diferentes culturas representaban las diversas manifestaciones del desarrollo humano.

La visión romántica ponía el énfasis en la noción de lengua y cultura nacional. Ése es el origen histórico del complejo fenómeno del nacionalismo. Actualmente la traslación de la contraposición de universalidad como naturaleza humana y de particularismo como cultura se corresponde con la polémica entre cosmopolitismo y nacionalismo. El cosmopolitismo es una posición que, con antecedentes en la Antigüedad clásica, tuvo su auge en la Ilustración. Considera que los deberes morales son hacia el conjunto de la humanidad y que deberían establecerse instituciones comunes para el conjunto de los seres humanos.

²¹⁹ BERLIN, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Ediciones Península, Barcelona, 1992, traducción de José Manuel Álvarez Florez, p. 85.

Incluso algunos ilustrados pensaron en la posibilidad de establecer una lengua universal. En el trasfondo de esta visión existe una importante valoración de la naturaleza humana común, mientras considera cuestiones como el nacimiento un mero accidente sin valor moral. El nacionalismo parte de la visión contraria y considera la importancia de la cultura nacional para la vida de los seres humanos. Como seres con capacidad de lenguaje son necesarias una comunidad lingüística de referencia y la relevancia de la comunidad para la conformación de la identidad individual, que ponen de relieve la importancia de la comunidad nacional para los seres humanos. Según esta visión, la cultura nacional tiene un papel primordial en la configuración de la moralidad²²⁰.

La segunda acepción de universalidad entiende que es una estrategia justificatoria que considera que existe una razón imparcial, objetiva y neutral. Como afirma Ruiz Miguel, es “la pretensión pragmática de validez general de los criterios adoptados lo que alude a su imparcialidad y a su vocación de aceptabilidad como justos para todos”²²¹. La universalidad como imparcialidad es una visión común a los planteamientos de Habermas, Rawls, Dworkin, Barry, entre otros. Kant ofreció una de las primeras formulaciones de esta estrategia, que ha tenido notable influencia, de encontrar normas imparciales, objetivas y neutrales. Su formulación del imperativo categórico afirma: “*Obra según la máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*”²²². La importancia del imperativo categórico ha supuesto que existan posiciones que consideren el punto de vista moral como sinónimo de formulación de normas universales. Sin embargo, también esta visión ha recibido críticas. Nagel critica el imperativo categórico, ya que considera que es

²²⁰ Sobre la polémica entre nacionalismo y cosmopolitismo se dedicará un apartado en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*, que se titula *La alternativa cosmopolita*.

²²¹ Ruiz Miguel pone como ejemplos: “el estado de naturaleza, el imperativo categórico o la posición original de Rawls pueden verse como constructores teóricos predispuestos para buscar esta universalidad del punto de vista a través de un procedimiento imparcial que pasa siempre por la aceptabilidad individual, si bien de un individuo caracterizado por ciertos rasgos relativos al conocimiento, el desinterés, las actitudes”. RUIZ MIGUEL, Alfonso, “Derechos humanos y comunitarismo. Aproximación a un debate”, DOXA, 12, 1992, (95-114), pp. 98-99.

²²² KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, edición de Luis Martínez Velasco, p. 92.

procedimentalmente vacío y conduce al utilitarismo al sopesar ventajas y desventajas de las posiciones hipotéticas afectadas²²³. Además considera que tiene una estructura auto-contradictoria cuando afirma: “debido a que la situación engloba un conjunto de intereses, *cualquier* máxima con la que una persona se propone actuar entraría en conflicto, caso de universalizarse, con lo que querría para sí en al menos *una* de las posiciones hipotéticas que podría ocupar de acuerdo con esa máxima”²²⁴. MacIntyre considera que la única restricción del imperativo categórico es la universalización consistente, lo que en la práctica, “sólo impone restricciones a los que no están suficientemente dotados de ingenio”²²⁵. Incide en el hecho de que la descripción adecuada de cualquier situación podría dar lugar a una norma universal. MacIntyre también critica las

²²³ Nagel critica el imperativo categórico por dos motivos: “en primer lugar, el tipo de cuestión que he dicho que debe contestarse al aplicar el imperativo categórico está tan cerca de una cuestión moral relativa a la forma correcta de tratar con intereses en conflicto que invita a la sospecha de que el procedimiento en su totalidad es vacío: el imperativo categórico no puede ser la base de la moralidad porque para derivar resultados a partir de él debemos apoyarnos en el mismo juicio moral que intentamos fundamentar. En segundo lugar, R. M. Hare ha planteado que hay una respuesta directa a la cuestión de qué se puede y qué no se puede desear como ley universal, y que el utilitarismo es la norma última a la que nos vemos conducidos por el imperativo categórico. Esto es así porque piensa que la única manera racional de resolver los conflictos entre nuestros intereses imaginarios, cuando nos colocamos simultáneamente en todas las posiciones hipotéticas afectadas por una ley universal, es agregar todas las ventajas y desventajas y seleccionar el principio que produzca el balance global más positivo NAGEL, Thomas, *Igualdad y parcialidad*, Paidós, Barcelona, 1991, traducción de José Francisco Álvarez Álvarez, p. 50.

²²⁴ Nagel explica su razonamiento contra el imperativo kantiano: “El principio de ausencia de ayuda mutua, a buen seguro, contradice lo que ella misma querría si se viera en una situación de privación y miseria. Sin embargo, un principio positivo de caridad contradice su preferencia previa de mantener su riqueza para sí. Aun una persona que esté en la miseria, para contrastar la universalidad del principio de caridad, tendría que reconocer que requiere algunos sacrificios por parte de los que tienen mejores resultados (sacrificios que él preferiría no tener que hacer si estuviera entre esos con mejores resultados). De manera que, ¿no será que toda máxima que uno pudiera proponer en tal situación fallaría a la hora de satisfacer el imperativo categórico, produciendo una contradicción en la voluntad cuando tratásemos de lograr su universalización?”. NAGEL, Thomas, *Igualdad y parcialidad*, op. cit., pp. 48-49.

²²⁵ MacIntyre también critica la vacuidad lógica del imperativo categórico kantiano: “pues la prueba kantiana de un verdadero precepto moral es la posibilidad de universalizarlo consistentemente. Todo lo que necesito hacer es caracterizar la acción propuesta en una forma tal que la máxima me permita hacer lo que quiero mientras prohíbe a los demás hacer lo que anularía la máxima en caso de ser universalizada. Kant se pregunta si es posible consistentemente universalizar la máxima de que puedo violar mis promesas cuando me conviene. Supóngase, sin embargo, que hubiera investigado la posibilidad de universalizar consistentemente la máxima de que “Yo puedo violar mi promesa sólo cuando...”. El espacio en blanco se llena con una descripción ideada en forma tal que se aplica a mis actuales circunstancias, a muy pocas más, y a ninguna en que la obediencia de alguien más a la máxima me produjera inconvenientes, y mucho menos me demostrara que la máxima no es capaz de una universalidad consistente. Se deduce que, en la práctica, la prueba del imperativo categórico sólo impone restricciones a los que no están suficientemente dotados de ingenio. Y ésta no era seguramente la intención de Kant”, MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1998, traducción de Roberto Juan Walton, p. 192.

consecuencias de adoptar el procedimentalismo universalista kantiano: “la vacuidad lógica de la prueba del imperativo categórico tiene por sí misma una importancia social. Puesto que la noción kantiana de deber es tan formal que puede dársele casi cualquier contenido, queda a nuestra disposición para proporcionar una sanción y un móvil a los deberes específicos que pueda proponer cualquier tradición social y moral particular. Puesto que separa la noción de deber de los fines, propósitos, deseos, necesidades, sugiere que sólo puedo preguntar, al seguir un curso de acción propuesto, si es posible querer consistentemente que sea universalizado, y no a qué fines o propósitos sirve. Hasta aquí, cualquiera que haya sido educado en la noción kantiana de deber habrá sido educado en un fácil compromiso con la autoridad”²²⁶. Esta crítica al procedimentalismo universalista es una constante de la polémica liberal comunitarista.

La propuesta de la justicia como imparcialidad de Rawls está influida por nociones de marcada influencia kantiana. Aunque, especialmente en el *Liberalismo político*, Rawls busca separarse de las implicaciones más metafísicas y trascendentales de la filosofía kantiana, su intento es el de formular una teoría de la justicia basada en valores procedimentales que son imparciales y neutrales respecto a los planes de vida de los individuos. La posición comunitarista pondrá en cuestión la neutralidad e imparcialidad de esos valores, ya que parten de presupuestos metafísicos, como una noción de sujeto como yo desvinculado, que suponen una densidad filosófica que no se justifica adecuadamente. La descripción más adecuada de la moralidad de los individuos, según el comunitarismo, es considerarlos *situados* en sus particulares circunstancias, que son su punto de partida moral. La formación dialógica de la moralidad supone asumir la importancia del contexto y de los valores de la comunidad²²⁷.

²²⁶ MACYNTIRE, Alasdair, *Historia de la ética*, op. cit., p. 192.

²²⁷ Sobre la polémica liberal comunitarista se dedicará el capítulo 2 titulado *Paisajes después de la batalla: La polémica liberal comunitarista*.

Una crítica habitual hacia el universalismo es su etnocentrismo. Según esta crítica, el universalismo es concebido como un fruto de una visión occidental. Una especie de imperialismo moral²²⁸. Marramao formula la paradoja del universalismo que “residiría más bien en indicar que los universales emancipatorios de Occidente (desde la idea de razón comunicativa a la de la Libertad del querer) están sujetos *ab originibus* a una cláusula monocultural. En otros términos, los mismos constituirían un conjunto de valores y principios-guía válidos para todos los hombres en todos los tiempos y bajo cualquier clima; pero se encontrarían confeccionados dentro de un envoltorio unidimensional típico en todo y por todo del matiz cultural específico que los ha generado: o sea, literalmente, que los ha ‘concebido’, puesto en el mundo”²²⁹. Es común esta forma de razonamiento que equipara al universalismo como una visión occidental²³⁰. Sin embargo, cabe plantear la cuestión de si esta forma de argumentar no es una versión de la falacia *ad personam*²³¹, ya que no pone en cuestión el argumento –el universalismo– sino su origen –Occidente–. Nadie pondría en duda que la penicilina es un buen medicamento aunque su origen sea occidental. La verdadera cuestión es debatir sobre los valores universales de la

²²⁸ Donati considera que “lo que deja entender de una nostalgia por lo universal y, junto a ella, el trágico conocimiento de que lo universal, en su encarnación occidental, ha sido representado y ha actuado de manera violentamente imperialista y colonizante. (Mas, ¿Qué decir de las culturas orientales, como el hinduismo y el sintonismo, o de la cultura islámica? Ésas se dejan fuera. El discurso permanece dentro de Occidente.)”. DONATI, Pierpaolo, “Lo posmoderno y la diferenciación en lo universal”, en GINER, Salvador; SCARTEZZINI, Riccardo, *Universalidad y diferencia*, op. cit., p. 125.

²²⁹ MARRAMAO, Giacomo, “Paradojas del universalismo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1, 1993, (7-20), pp. 7-8.

²³⁰ Bello Reguera sostiene que “este predominio o prepotencia de la identidad tiene su cenit en el caso de la identidad *humana*. Ella es la que domina la política universal en su versión de los derechos *humanos*. Es, otra vez, el Uno, cuya ley (el principio de identidad) domina sobre todos los casos particulares y singulares de la humanidad. Nada expresa mejor este dominio que la expresión ‘universal concreto’: cada caso particular o singular está pre-dominado o con-figurado por la identidad humana universal en toda su pureza metafísica. La misma pureza que resulta ser la clave de la política de la identidad, abierta o encubierta, que lo es, a su vez, de la política del universal humano. Pero esta pureza es imaginaria: ucrónica y utópica, mientras la identidad humana ha sido y es cronotópica: relativa al patriarcado etnocentrista, nacionalista e imperialista. Parece haber, entonces, un equívoco entre cronotopía de esta identidad y la ucronía y la utopía de la identidad humana universal. ¿Cómo entenderlo? El problema está en que, en la política de lo universal, la identidad patriarcal, cronotópica, ha estado representada por la identidad metafísica, ucrónica y utópica. Con este disfraz la identidad patriarcal se ha hecho pasar por identidad humana”. BELLO REGUERA, “Política de lo universal y derechos humanos”, en RUBIO CARRACEDO, José; ROSALES, José María; TOSCANO MENDEZ, Manuel, *Retos pendientes en ética y política*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, pp. 287-288.

²³¹ La falacia *ad personam* consiste en intentar descalificar personalmente al adversario, en lugar de refutar sus afirmaciones. Lo relevante de este modo falaz de razonar es que criticando alguna circunstancia particular de la persona que emite un argumento, se intenta poner en cuestión la verdad o falsedad del argumento. Aunque suele tener un fácil uso demagógico, es un claro error argumentativo.

humanidad y su relevancia moral. En este contexto, cabe resaltar la importancia de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU de 1948, que, según un autor multiculturalista como Pareck, “se ha convertido con el tiempo en una parte importante de la moralidad doméstica e internacional”²³². La legitimidad del texto vendría del hecho de que la declaración está firmada por un gran número de gobiernos representando diferentes culturas, áreas geográficas y sistemas políticos y que, además, las personas de todo el mundo han apelado frecuentemente a esos principios en sus luchas contra gobiernos represivos²³³.

La posibilidad de un diálogo transcultural supone que las culturas no son entidades radicalmente incommensurables. Negar la posibilidad de llegar a los valores universales aboca a alguna forma de relativismo metaético. Quizá la mejor lectura de la crítica de etnocentrismo es asumir que los valores universales no tienen por qué coincidir completamente con la visión occidental. Lo cual no implica que se deba omitir la contribución occidental al discurso universalista. La cuestión clave es saber transitar del monismo excluyente de la diversidad, que considera a otras formas de vida inferiores fruto de la ignorancia y de la barbarie, al pluralismo de valores que considera que existen valores universales pero diversas formas de vida. Ése es el trasfondo metaético de muchas de las cuestiones relacionadas con el pluralismo cultural²³⁴.

Otra crítica frecuente contra el universalismo es que supone necesariamente hacer abstracción de circunstancias particulares. El universalismo sostiene que existen verdades morales imparciales y neutrales. Para conseguir este objetivo, el camino es la abstracción, lo cual provoca la crítica de la vacuidad por la generalidad de los principios acordados y la suposición de presupuestos morales *ad hoc*. El presupuesto moral del universalismo son seres desvinculados de

²³² PAREKH, Bhikhu, “Cultural particularity of liberal democracy”, en HELD, David, *Propects for democracy*, Polity Press, Oxford, 1993, (156-175), p. 173.

²³³ PAREKH, Bhikhu, “Cultural particularity of liberal democracy”, en HELD, David, *Propects for democracy*, op. cit., p. 174.

²³⁴ En el siguiente apartado, *Monismo, relativismo y pluralismo*, se analizarán más extensamente estos conceptos.

circunstancias contingentes, personas morales kantianas, pero esas personas no existen, “no vemos, no percibimos ciudadanos en abstracto, sino que vemos mujeres y hombres, negros y blancos, nativos y extranjeros. Poner sobre el tapete los modos en los que se concreta nuestra percepción social de los otros y de las otras es el primer paso para que el reconocimiento de las personas opere efectivamente tal como debiera. Más que hacer abstracción de las diferencias habrá que colocarlas en su justo lugar tras deliberar sobre sus ‘efectos’ sociales concretos”²³⁵.

Ésta es la línea de crítica que ha seguido Marion Young cuando afirma que “el ideal de imparcialidad es una ficción idealista. Es imposible adoptar un punto de vista no situado, y si un punto de vista está situado, entonces no puede ser universal, no puede distanciarse y entender todos los puntos de vista. Es imposible razonar acerca de cuestiones de moral sustantiva sin entender su sustancia, la cual siempre presupone algún contexto social e histórico particular; y no hay motivos para formular juicios morales y resolver dilemas morales a menos que nos importe el resultado, a menos que tengamos un interés particular y apasionado en el resultado”²³⁶. Young arremete con la concepción que cree posible a través de la abstracción llegar a la imparcialidad: “el ideal de imparcialidad expresa de hecho una imposibilidad, una ficción. Nadie puede adoptar un punto de vista que sea completamente impersonal y desapasionado, que esté completamente separado de cualquier contexto o compromisos particulares. En la medida en que busca una noción tal de racionalidad moral, la filosofía es *utópica*: como sostiene Nagel, la visión imparcial es una visión *desde ningún lugar*”²³⁷. La idea de persona moral kantiana ha inspirado la formulación del yo desvinculado de circunstancias contingentes, la persona en la posición original, que es un presupuesto de la justicia como imparcialidad de Rawls. La

²³⁵ GUERRA PALMERO, José María, “Reconocimiento: perfiles ético-políticos”, En RUBIO-CARRACEDO, José; ROSALES, José María; TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Retos pendientes en ética y política*, op. cit., pp. 287-288.

²³⁶ YOUNG, Iris Marion *La justicia y la política de la diferencia*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000, traducción de Silvina Álvarez, p. 178.

²³⁷ YOUNG, Iris Marion *La justicia y la política de la diferencia*, op. cit., p. 178.

crítica comunitarista ha incidido en criticar la densidad metafísica de ese planteamiento, y considerar que una mejor descripción de la moralidad de los seres humanos parte de considerarlos *yo situados* en las circunstancias que conforman su identidad. En palabras de Thiebaut, “la crítica neoaristotélica al formalismo procedimental de los planteamientos kantianos viene de considerar que esa subjetividad no podría nunca entenderse sin considerar los procesos particularizadores y contextualizadores por medio de los cuales *esta norma es válida en este caso*, en el que son relevantes y pertinentes *estos aspectos*. Es decir, esta crítica recuperaría su fuerza al apoyarse sobre la consideración de que la abstracción ética está particularísticamente determinada o es sencillamente no pertinente”²³⁸. Ésta es una asunción que comparte la posición multiculturalista de Pareck, ya que afirma que los seres humanos están incardinados en culturas diversas. La posición culturalista liberal de Kymlicka y Raz sostiene la importancia del contexto cultural para poder realizar elecciones autónomas significativas. La crítica feminista a las propuestas de democracia deliberativa también incide en considerar que la abstracción para conseguir la imparcialidad supone olvidar elementos relevantes de la moralidad que componen la identidad de los individuos²³⁹.

Una de las cuestiones sobre las que más se ha reflexionado acerca del particularismo como posición contraria al universalismo, como sinónimo de imparcialidad, ha sido la conocida como *célebre causa del incendio*. Es un ejemplo casi de laboratorio que pone a prueba las formas universalistas y particularistas de razonar moralmente. Una de las versiones de la célebre causa del incendio la propone Godwin cuando relata el caso de un incendio en el que

²³⁸ THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1992, p. 137.

²³⁹ Philips afirma que “la comprensión demasiado cerebral de la diferencia no se ha comprometido suficientemente con los problemas de la presencia política, por lo que ha alentado un inaceptable nivel de complacencia sobre la homogeneidad de las élites políticas. No podemos pretender por más tiempo que la gama completa de ideas y preferencias y alternativas estén adecuadamente representadas cuando aquellos que se encargan de la representación son todos blancos o todos hombres o todos de clase media, o que las democracias completen su tarea de igualdad política cuando establecen un mercado libre de ideas políticas”. PHILLIPS, Anne “Equality, difference and public representation”, BENHABIB, Seyla (ed.), *Democracy and difference*, Princeton University Press, 1996, (139-151), p. 151.



sólo se puede salvar a una persona y se ha de decidir entre el arzobispo Fenelon, un intelectual de la época, y su ayuda de cámara. Godwin sostiene: “el ilustrado arzobispo de Cambray era de más valor que su ayuda de cámara, y habría pocos de nosotros que dudaran a la hora de juzgar, si su palacio estuviera en llamas y sólo se pudiera salvar la vida de uno de ellos, a cuál de los dos se debería preferir”²⁴⁰. Sin embargo, modifica el ejemplo²⁴¹ y considera que si la otra persona hubiera sido su hermano, su padre o su benefactor, la justicia habría seguido prefiriendo a Fenelon, y se pregunta: “¿Qué magia hay en el pronombre ‘mío’ que nos justifique para revocar las decisiones de la verdad imparcial?”²⁴².

En apoyo de la solución de Godwin, Barry se muestra favorable a la solución imparcial en este caso: “me parece que las reflexiones posteriores de Godwin sobre el asunto fueron acertadas, y que la plausibilidad de su solución para el caso tal y como se planteaba descansa en nuestra invencible repugnancia a conceder a la vida de Fenelon la importancia suprema que Godwin le supone”²⁴³. En este caso, las soluciones imparciales van contra algunas intuiciones morales que darían preferencia por motivos particularistas de lealtad familiar. Cabe plantearse si ese enfoque particularista puede estar moralmente justificado. La disyuntiva que plantea el caso es seguir un criterio imparcial o afirmar una lealtad particular.

²⁴⁰ GODWIN, William, *Political justice*, Penguin Books, Harmondsworth, 1985, pp. 169-170, citado por BARRY, Brian, *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, 1997, traducción de José Pedro Tosaus Abadía, p. 302.

²⁴¹ En la primera versión Godwin establece la elección entre el arzobispo y su madre. Sin embargo, posteriormente modificó el ejemplo con su hermano, con su padre o su benefactor. Barry describe esta anécdota: “Godwin comparecía como ‘abogado del arzobispo Fenelon contra mi madre’. La conclusión de Godwin –que la vida del obispo se debía preferir a la de la madre- causó un gran escándalo, que no se mitigó gran cosa cuando en ediciones posteriores de *Political Justice*, Godwin cambió caballerosamente el ejemplo, de modo que se hacía entre Fenelon y su ayuda de cámara, que podía ser un ‘hermano, padre o benefactor’. El problema – cuál de las dos personas rescatar cuando sólo es posible salvar a una- se ha convertido en una vieja anécdota filosófica”, BARRY, Brian, *La justicia como imparcialidad*, op. cit., p. 301.

²⁴² Godwin argumenta su posición; “supongamos que el ayuda de cámara hubiera sido mi hermano, mi padre o benefactor. Esto no alteraría la verdad de la proposición. La vida de Fenelon seguiría siendo más valiosa que la del ayuda de cámara, y la justicia, la justicia pura, no adulterada, habría seguido prefiriendo al que era más valioso. La justicia me habría enseñado a salvar la vida de Fenelon a costa de la otra ¿Qué magia hay en el pronombre ‘mío’ que nos justifique para revocar las decisiones de la verdad imparcial?”. GODWIN, William, *Political justice*, op. cit., p. 169-170, citado por BARRY, Brian, *La justicia como imparcialidad*, op. cit., p. 302.

²⁴³ BARRY, Brian, *La justicia como imparcialidad*, op. cit., p. 303.

Existen otros enfoques de la *célebre causa del incendio*²⁴⁴; Calsamiglia argumenta que “el particularista sostendría, basándose en este ejemplo, que se deben preferir las relaciones especiales y que estas relaciones personales tienen un valor intrínseco y que vencen a las consideraciones de la igualdad y del beneficio social. El universalismo y el neutralismo deben ser rechazados porque desoyen una parte importante de la normatividad moral. El particularismo construye la lealtad como una categoría diferente a la del autointerés y a la de la moralidad impersonal”²⁴⁵. Esta visión parece dar razones al particularismo. Una dificultad que comporta la lógica del particularismo es que no está explicitada, ni tiene reglas internas para solución de conflictos. Se puede imaginar el caso en el que las personas a salvar en un incendio sean un hijo y una esposa. O bien, que la supuesta lealtad particular incorpore otros sentimientos, si se permite el tópico ejemplo, como el caso de una suegra especialmente quisquillosa²⁴⁶. En esos casos, la decisión, desde la óptica particularista, depende de cuestiones emotivas, que encuentran dificultades para una justificación intersubjetiva e imparcial de la resolución de conflictos.

Sin embargo, existen otras posiciones que buscan justificar la decisión de salvar a la esposa de forma imparcial. Barry argumenta que “estoy dispuesto a

²⁴⁴ Calsamiglia propone un ejemplo inspirado en Sidgwick donde se muestra la tensión entre universalismo y particularismo: “supongamos que una persona llega a su casa y se encuentra con un incendio y sabe que en la casa hay tres puertas. En la primera está un médico famoso, en la segunda cinco personas y en la tercera su mujer. Si el salvador es un *igualitarista* universalista debería acudir a un criterio objetivo –como por ejemplo el sorteo– para saber a quién ha de salvar. En todo caso su procedimiento –sea cual fuere– debe garantizar la igualdad de consideración y respeto. Un *utilitarista* debería utilizar un cálculo utilitario y decidir cuál es la solución que produce la mayor felicidad del mayor número posible. Seguramente debería ponderar si ofrecerá mejor producto social salvar una vida o más, o entrar en consideraciones acerca de cuál es la vida que vale más socialmente. Por último, un *particularista* diría que salvaría a su mujer por *ser su mujer*. La última solución es la más correcta desde el punto de vista de la intuición y, sin embargo, esta posición atenta contra el neutralismo y el universalismo”, CALSAMIGLIA, Albert, *Cuestiones de lealtad*, Paidós, 2000, p. 161.

²⁴⁵ CALSAMIGLIA, Albert, *Cuestiones de lealtad*, op. cit., p. 158.

²⁴⁶ Estos ejemplos muestran cómo la óptica particularista puede conllevar emotivismo y subjetivismo en la toma de decisiones. Un decisor que atendiera exclusivamente a razones particularistas se regiría por la prioridad de sus lealtades e intereses sin más justificación. Sería interesante modificar un poco el ejemplo y suponer que es un bombero el que debe decidir entre salvar a su esposa, a cinco personas o a un médico famoso. Cabe plantearse si como funcionario público incumpliría algún deber si elige salvar a su esposa o bien si los deberes de los funcionarios públicos que apagan fuegos le pueden obligar a sacrificar a su esposa. Una vez más, se constata que es un ejemplo de laboratorio del que es difícil extraer conclusiones para la reflexión ética.

prescribir que cuanto estoy dispuesto a hacer por mi esposa, cualquier otro lo haría por la suya en una situación parecida, aun cuando la consecuencia sea que la persona no rescatada sea mi esposa, cuando la elección es entre ella y la esposa de otro salvador”²⁴⁷. Otra línea de argumentación en la *célebre causa del incendio* consiste en afirmar que es un ejemplo inadecuado²⁴⁸ del que difícilmente se puede concluir razonablemente algo sobre la función de la imparcialidad en la moral²⁴⁹. La presentación de situaciones que comportan decisiones trágicas suelen plantearse como ejemplos prefabricados para afirmar o refutar posiciones éticas. Lo que pretende mostrar el caso del incendio es que la argumentación imparcial puede suponer, en ocasiones, algunas consecuencias contra-intuitivas y que los individuos pueden actuar según sus lealtades e intereses.

La reflexión ética ha considerado esta doble dinámica que supone asumir la moral en términos de imparcialidad y considerar que los individuos son seres autointeresados. Nagel ha formulado esta idea afirmando que en los individuos conviven dos puntos de vista: uno impersonal e imparcial y otro personal y autointeresado, y que la moralidad debe ser una combinación entre ambos²⁵⁰. En este sentido, Nagel afirma: “no puedes mantener una indiferencia impersonal hacia aquellas cosas de tu vida que te importan personalmente: algunas de las más importantes tienen que ser consideradas como importantes sin más, de

²⁴⁷ BARRY, Brian, *La justicia como imparcialidad*, op. cit., p. 312.

²⁴⁸ Barry afirma que “Se debe decir que la ‘célebre causa del incendio’, en cualquiera de sus variantes, es un ejemplo nada seguro para sacar de él ninguna conclusión. Por la naturaleza del caso, estamos afrontando una decisión que es preciso tomar en medio del pánico y la confusión, en la que la prisa es esencial”. BARRY, Brian, *La justicia como imparcialidad*, op. cit., p. 314.

²⁴⁹ Barry concluye que “De forma semejante, la moralidad de sentido común no pide a un hombre enfrentado al dilema de escoger entre rescatar a su esposa o rescatar a otra persona de un edificio en llamas que tome su decisión imparcialmente, teniendo en cuenta los derechos contrapuestos de los candidatos al rescate y dejando a un lado el hecho de que uno de ellos sea su esposa”. BARRY, Brian, *La justicia como imparcialidad*, op. cit., p. 38.

²⁵⁰ Nagel afirma que “El ideal es un conjunto de instituciones dentro de las cuales las personas pueden vivir una vida colectiva que se ajuste a las exigencias imparciales de la perspectiva impersonal, mientras que al mismo tiempo tienen que comportarse solamente en formas que sea razonable exigir de individuos con fuertes motivos personales. Pero proponer ese ideal es percibir cuan difícil será realizarlo. Sus dos conflictos empujan en direcciones opuestas”. NAGEL, Thomas, *Igualdad y parcialidad*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de José Francisco Álvarez Álvarez, p. 24.

manera que aparte de ti otros tienen razones para tenerlas en cuenta”²⁵¹. Esta perspectiva muestra la relevancia moral de dos formas de argumentar que suelen ir en direcciones opuestas. Por un lado, mediante un proceso de abstracción de las circunstancias que configuran la identidad²⁵², la búsqueda de principios cuya legitimidad se basaría en la aceptabilidad por todos los individuos, que igualmente hubieran abstraído de las circunstancias de su identidad²⁵³. Es el punto de vista impersonal, que mediante la abstracción busca la imparcialidad. En cambio, la propuesta de Nagel es considerar también la importancia moral de las circunstancias particulares del individuo²⁵⁴. Es el punto de vista personal que sigue la lógica del autointerés. Nagel considera que el punto de vista personal y el punto de vista impersonal conviven en el individuo, siendo ambos elementos relevantes para tener en cuenta en la moralidad, que se configura de forma plural de acuerdo a consideraciones personales e impersonales.

Es interesante destacar que este problema es clave para entender uno de los ejes de la polémica liberal comunitarista. El intento de la justicia como imparcialidad de Rawls parte de la consideración de que los individuos son racionales -entendido como adecuación de medios a fines- y son razonables -dadas las circunstancias de la posición original llegan a acuerdos imparciales y neutrales que son los principios de la justicia-. Rawls construye una situación como la Posición Original para que los individuos no se vean motivados por el autointerés y la racionalidad instrumental, ya que no conocen los rasgos de su identidad y qué lugar ocuparán en la sociedad. Es un ejercicio de abstracción para llegar a la imparcialidad. En cambio, la posición comunitarista considera que una mejor descripción de la moralidad individual es partir de las circunstancias particulares que conforman la identidad. Por tanto, la moralidad parte del hecho de que los

²⁵¹ NAGEL, Thomas, *Igualdad y parcialidad*, op. cit., p. 18.

²⁵² Nagel afirma que “en la teoría ética lo único que cuenta es hacer abstracción de nuestra identidad (esto es, *quiénes somos*)”. NAGEL, Thomas, *Igualdad y parcialidad*, op. cit., p. 17.

²⁵³ Nagel describe el punto de vista impersonal: “podemos pensar entonces en separarnos de nuestra posición particular en el mundo y pensar simplemente en todas las personas sin seleccionar como ‘yo’ al único que le ocurre algo determinado”. NAGEL, Thomas, *Igualdad y parcialidad*, op. cit., p. 17.

²⁵⁴ Nagel afirma que “en algún momento, la demanda natural de una imparcialidad igualitaria tiene que ajustarse al reconocimiento de que las afirmaciones legítimas de la vida personal son importantes incluso para quienes no están necesitados”. NAGEL, Thomas, *Igualdad y parcialidad*, op. cit., p. 24.

individuos están *situados* y ése es su punto de partida moral. Según esta perspectiva, los ejercicios de abstracción son inadecuados precisamente porque suponen omitir la parte más sustancial de la moralidad, la que tiene que ver con la configuración de la identidad²⁵⁵.

Algunas de las justificaciones más habituales del particularismo como posición ética tienen que ver con preferencias hacia la familia y respecto a la comunidad nacional. Algunas posiciones buscan concebir estas circunstancias particulares como elemento de un discurso imparcial de una normatividad universalista. En esta línea, Gewirth intenta demostrar que el universalismo ético puede justificar ciertos tipos de particularismo ético, aunque pueda parecer la cuadratura del círculo; para justificarlo se debe mostrar cómo la imparcialidad hacia todas las personas puede justificar parcialidad hacia algunas personas²⁵⁶. El alcance de las preferencias familiares como justificación particularista de las decisiones está delimitada, en una reflexión de filosofía política, a la trascendencia que esa dimensión pueda adoptar en la esfera pública. El discurso universalista puede adoptar desde un punto de vista imparcial la especial consideración que las relaciones familiares tienen para los individuos si éstas se desarrollan en la esfera privada²⁵⁷. El límite de las preferencias particularistas basadas en la familia está en los derechos morales de terceros, como muestra el caso del nepotismo. Pero, sin duda, el elemento particularista más polémico en el debate filosófico es la especial consideración para los miembros de la misma comunidad nacional. Este es un elemento reivindicado explícitamente desde las diferentes posiciones nacionalistas, pero es más relevante el hecho de que, por lo general, las

²⁵⁵ A la polémica liberal comunitarista se dedicará el capítulo 2 *Paisajes después de la batalla. Acerca de la polémica liberal comunitarista*.

²⁵⁶ GEWIRTH, Alan, "Ethical universalism and particularism", *The Journal of Philosophy*, vol. 85, num 6, 1988, (283-302), p. 283.

²⁵⁷ Gewirth considera que "formar una familia entra dentro de las asociaciones voluntarias y por esta vía justifica de forma imparcial la especial consideración por los miembros de la familia: La justificación del particularismo ético a través del universalismo ético: 1.- El principio universalista de los derechos humanos, y su componente de libertad, justifica el subprincipio moral general de que las asociaciones voluntarias pueden ser establecidas. 2.- Este subprincipio justifica la formación de familias con sus especiales objetivos. 3.- Estos objetivos, a su vez, justifican la preocupación particularista, preferencial que los miembros de la familia tienen por los intereses de los otros miembros". GEWIRTH, Alan, "Ethical universalism and particularism", op. cit., p. 294.

propuestas de liberalismo igualitario y la práctica de las sociedades liberales asumen la lógica del Estado-nación. La posición liberal igualitaria asume implícitamente una noción de comunidad nacional, que se considera un vínculo pre-político, pero esto comporta algunas limitaciones pragmáticas para el discurso de fundamentación universalista. El noble ideal cosmopolita y el sueño de un mundo de fronteras abiertas no es mayoritariamente el objetivo explícito del liberalismo igualitario. Pero también es cierto que tampoco asume el discurso nacionalista que supone otorgar valor moral intrínseco a las fronteras, a los límites entre comunidades nacionales. La práctica de las sociedades liberales asume de hecho, con su política de nacionalidad, ciudadanía e inmigración, la óptica de que existe una especial relevancia moral para los miembros de la misma comunidad nacional. Requejo incide en este punto cuando sostiene que el universalismo adolece de “falta de realismo en relación con los vínculos normativos particularistas que los individuos mantienen con los grupos y colectivos en los que se ubican, y, sobre todo, el reconocimiento de la inevitabilidad práctica de defender un conjunto de particularidades culturales específicas en nombre de este pretendido universalismo desde las instituciones democráticas”²⁵⁸.

En su propuesta de justificar el particularismo mediante argumentos universalistas, Gewirth justifica la lógica del Estado-nación²⁵⁹: 1.- El principio universalista de los derechos humanos, en su componente del bienestar, justifica

²⁵⁸ Requejo afirma que “en una sociedad plural, los valores universalistas forman parte de las identidades de los individuos particulares. Y, en paralelo, los valores culturales particulares influyen, igualmente, en el mismo concepto de dignidad individual (y de autoestima). Por tanto, las críticas a menudo acertadas que el universalismo liberal ha dirigido regularmente a las posiciones particularistas, en tanto que suelen decantarse hacia el conservadurismo y hacia una falta de referencias claras en la toma de decisiones, deben ser complementadas con las no menos acertadas críticas del particularismo de raíz cultural dirigidas al universalismo tradicional”. REQUEJO, Ferran, “Pluralismo, democracia y teoría política”, en REQUEJO, Ferran (coord.), *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona, 2002, (157-175) p. 167.

²⁵⁹ En su defensa moderada del particularismo, Gewirth no considera adecuados los términos nacionalismo y patriotismo y afirma que no se justifica el racismo y el sexismo: “Las palabras nacionalismo y patriotismo son usadas algunas veces por sus prioridades de interés. Es importante ser especialmente cuidadoso aquí, no obstante, porque algunas formas de patriotismo y nacionalismo pueden comportar violación de los derechos humanos, y están injustificados. (...) Racismo y sexismo no son formas justificables de particularismo, porque comportan violaciones de los derechos humanos de miembros de los grupos excluidos”. GEWIRTH, Alan, “Ethical universalism and particularism”, op. cit., p. 301.

el subprincipio moral general que el Estado mínimo, que opera en un territorio particular, puede ser establecido. 2.- Este subprincipio justifica que el Estado mínimo provee la igual protección del bienestar básico de todas las personas en ese particular territorio. 3.- Esta protección justifica la preocupación particularista, preferencial que cada miembro del Estado mínimo tiene por su interés particular, en reconocimiento de la protección que recibe del Estado²⁶⁰. La justificación mediante normas universales, imparciales y neutrales de la esfera pública que propone el liberalismo igualitario tiene un límite pragmático en la restricción de derechos para los no miembros de la comunidad que implícitamente asumen las políticas de inmigración, ciudadanía y nacionalidad²⁶¹.

Una vez señaladas algunas de las cuestiones que suelen ocuparse del universalismo y el particularismo, cabe plantearse cuál ha de ser la dinámica más adecuada para entender las relaciones de este binomio. Una primera perspectiva supondría considerarlos conceptos incompatibles, mutuamente excluyentes²⁶². Esto supondría o bien sostener una posición monista, que afirma que existe una única jerarquía de verdades morales que son cognoscibles, o sostener un relativismo metaético que afirmaría que los juicios morales no son objetivamente verdaderos o falsos y que diferentes individuos y sociedades pueden sostener

²⁶⁰ GEWIRTH, Alan, "Ethical universalism and particularism", op. cit., p. 301.

²⁶¹ Las posiciones del liberalismo igualitario y del nacionalismo liberal serán analizadas en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

²⁶² Etxebarria expone con claridad el problema del universalismo abstracto y el particularismo y su síntesis: "en su formulación inicial los derechos se han afirmado previos a la diversidad, como derechos de libertad que amparan las diferencias personales y grupales que las libertades produzcan mientras sean compatibles con las libertades de todos: desde ahí se sacará la conclusión de que las particularidades culturales están subordinadas a las declaraciones de derechos universales, esto es, deben apoyarse sólo si respetan los derechos humanos declarados. El acercamiento culturalista insistirá, en cambio, en que toda producción humana es producción enmarcada en una cultura particular, por lo que las formulaciones de derechos y deberes correspondientes están subordinadas a las particularidades culturales: la universalidad de los mismos, implicadora de todas las culturas, pasa a ser muy problemática, y será en cualquier caso universalidad de 'coincidencias', fruto de creaciones autónomas convergentes o de diálogos interculturales. Entre ambas posturas extremas cabe una tercera posibilidad, la que surge precisamente de tensionar dialécticamente a las primeras, la que busca la universalidad de derechos y deberes consistente pero mediada contextual y culturalmente en una medida relevante, abierta por tanto a la diferencia". ETXEBARRÍA, Xavier, "Universalismo ético y derechos", en RUBIO CARRACEDO, José; ROSALES, José María; TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Retos pendientes de ética y política*, op. cit., pp. 307-308.

juicios morales conflictivos sin que ninguno esté equivocado²⁶³. Otra perspectiva sería considerar el universalismo y el particularismo desde la relación²⁶⁴. El universalismo mediante el procedimentalismo abstracto afirma verdades formales universales, mientras el particularismo sostiene verdades sustantivas de validez limitada. Ambas estrategias no tienen por qué ir en direcciones contrapuestas. Como sostiene Camps, “es hora de reconocer que la universalidad y la diferencia no son siempre conceptos opuestos ni incompatibles, que se puede ser muy autónomo y muy distinto sin descuidar que convivimos con otros individuos que reclaman, a su vez, el reconocimiento de sus diferencias”²⁶⁵. Se puede considerar que la afirmación del binomio universal/particular desde la relación se sitúa en el plano metaético como un compromiso con el pluralismo. Supone sostener la existencia de valores universales y una pluralidad de formas de vida. Esta visión no afirma el *todo vale* relativista, ya que existe un núcleo irrenunciable de moralidad común a todos los seres humanos. La óptica pluralista presupone que existe una *alteridad inaceptable*, en expresión de Villoro²⁶⁶, que iría contra este núcleo irrenunciable. El pluralismo se caracteriza precisamente por la inclusión de la diferencia, más bien afirma como genuina la diversidad de formas de vida. Sin embargo, como gran tema de reflexión filosófica, están lejos de tener un significado unívoco, y más bien existen concepciones diversas de lo que se debe entender por pluralismo²⁶⁷. A modo de conclusión de esta visión del binomio universal particular desde la relación, Villoro sostiene cuatro proposiciones²⁶⁸:

²⁶³ Estas posiciones metaéticas del monismo y relativismo serán estudiadas en el siguiente apartado *Monismo, relativismo y pluralismo*.

²⁶⁴ Donati afirma que “mientras el binomio absoluto/relativo no es reversible (un término excluye al otro), el binomio universal/particular sí lo es (un término puede transmutarse en el otro en determinadas condiciones de relación). El primer binomio sólo puede ser observado (descrito, constatado) como negación que bloquea posibles alternativas; el segundo, en cambio, puede ser tratado como relación”. DONATI, Pierpaolo, “Lo posmoderno y la diferenciación en lo universal”, en GINER, Salvador; SCARTEZZINI, Riccardo, *Universalidad y diferencia*, op. cit., p. 126.

²⁶⁵ CAMPS, Victoria, “La universalidad ética y sus enemigos”, en GINER, Salvador; SCARTEZZINI, Riccardo, *Universalidad y diferencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 138.

²⁶⁶ Villoro titula así un capítulo de su libro “Estado plural, pluralidad de culturas”, en VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, UNAM, México, 1998, p. 169.

²⁶⁷ El tema del pluralismo será estudiado en el siguiente apartado *Monismo, relativismo y pluralismo*.

²⁶⁸ En cursiva las cuatro proposiciones de Villoro con mi comentario a continuación. VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 142.

1.- *Todos los valores sólo pueden ser reconocidos y realizados en el marco de una cultura particular.* Esta visión supone afirmar que no existen verdades morales objetivas independientes de los individuos, en su contexto cultural particular, que las pudieran conocer. Por tanto, los valores universales están mediados culturalmente. Esta afirmación no supone justificar cualquier valor de cualquier sociedad, ya que existe un núcleo irrenunciable de valores universales que marca el límite para la *alteridad inaceptable*.

2.- *Una cultura particular no sólo comprende valores vigentes consensuales (moral positiva), sino también proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica).* Esta proposición va contra la visión de las culturas como entidades cerradas, homogéneas y con resistencia al cambio. Afirmar la importancia moral de la disidencia interna y que las culturas están en un proceso dinámico que ampara el ejercicio de la crítica.

3.- *La comunicación entre culturas supone la existencia de condiciones de racionalidad universales, de carácter formal.* Lo que supone rechazar la inconmensurabilidad radical entre culturas y afirmar las condiciones epistémicas para la posibilidad de formular valores universales.

4.- *La comunicación entre culturas hace posible el reconocimiento, en el marco de cada cultura particular, de valores transculturales, es decir, reconocidos y realizados en diferentes culturas.* La comunicación intercultural niega la inconmensurabilidad entre culturas y supone asumir un grado de reciprocidad, aumentar la capacidad de crítica y autocrítica cultural. También supone aumentar el pluralismo interno de una cultura. La existencia de valores transculturales pone en cuestión algunas asunciones del relativismo.

5.- MONISMO, RELATIVISMO, PLURALISMO

La reflexión metaética hace referencia a las cuestiones de fundamentación de la moral. Nino describe este nivel de análisis filosófico como aquel que estudia el

tipo de significado que caracteriza a los términos éticos y los juicios de valor²⁶⁹. Una clasificación metaética habitual, según Mendonca, considera que existen posiciones cognoscitivistas²⁷⁰ como el naturalismo²⁷¹ y el intuicionismo²⁷², y posiciones no-cognoscitivistas²⁷³ como el prescriptivismo²⁷⁴ y el emotivismo²⁷⁵.

²⁶⁹ Nino caracteriza tres niveles de la ética: “a) La *metaética* o *ética analítica* analiza el tipo de significado a los términos éticos –como ‘bueno’, ‘justo’ o ‘correcto’ y sus opuestos– y el significado de los juicios de valor –como ‘la pena de muerte es injusta’–, ya que la posibilidad de justificar racionalmente los juicios valorativos depende de qué clase de juicio son ellos y qué significado tienen las expresiones que se usan típicamente para formularlos. b) La *ética normativa* trata de formular y justificar (suponiendo que sea posible) juicios morales y determinar qué acciones e instituciones son buenas o justas. c) La *ética descriptiva* o *sociológica* se encarga de describir los juicios de valor que se formulan en cierta sociedad en determinada época, dando cuenta de qué cosas los miembros de esa sociedad consideran justas o buenas”. NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del derecho*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 354.

²⁷⁰ Mendonca afirma que “las teorías cognoscitivistas afirman, básicamente, que los enunciados éticos describen algún tipo de hecho y, por tanto, son susceptibles de verdad o falsedad”. MENDONCA, Daniel, *Los secretos de la ética*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 56. En este sentido, en la clasificación de las posiciones metaéticas que realiza Nino, que básicamente coincide con la de Mendoca, aparecen como teorías descriptivistas. NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del derecho*, op. cit., p. 355.

²⁷¹ El naturalismo sostendría, según Mendoca, que 1) los enunciados éticos son enunciados proposicionales (verdaderos o falsos) su valor de verdad puede determinarse mediante métodos empíricos y 3) los términos éticos pueden definirse mediante palabras que hacen referencia a propiedades de objetos o estados de cosas discernibles empíricamente. MENDONCA, Daniel, *Los secretos de la ética*, op. cit., p. 56.

²⁷² Es la posición que sostuvo Moore, que, según Nino, considera que los términos éticos son indefinibles, no siendo posible representar su significado con palabras no éticas. La bondad de un acto se capta, de acuerdo con Moore, por una mera *intuición* intelectual. NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del derecho*, op. cit., pp. 359-360. Mendoca considera que la respuesta al problema del significado propuesta por el intuicionismo sería que los términos éticos son únicos y especiales y tienen un significado diferente de cualquier otro no ético, sea empírico o teológico: no es posible traducir los términos éticos –diría un intuicionista– saliendo de ese campo sin alterar su significado. MENDONCA, Daniel, *Los secretos de la ética*, op. cit., p. 63.

²⁷³ Las posiciones no-cognoscitivistas, según Mendonca, sostienen que los enunciados éticos no pretenden transmitir información acerca de la realidad (al menos no primariamente), sino influir en la conducta humana o servir de medio para la expresión de emociones. MENDONCA, Daniel, *Los secretos de la ética*, op. cit., p. 56. Nino considera que las teorías no descriptivistas están vinculadas a la idea de que los términos éticos no tienen, o no tienen exclusivamente, significado cognoscitivo: ellos no designan típicamente propiedades fácticas, sean objetivas o subjetivas, empíricas o supraempíricas. NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del derecho*, op. cit., p. 363.

²⁷⁴ Esta posición fue sostenida por Hare, que, según Mendoca, supone que “es función primaria de los enunciados éticos recomendar. Cuando oímos decir a un sujeto A que ‘x es bueno’, nada sabemos acerca de las propiedades de x, pero sí sabemos que A recomienda x por alguna razón”. MENDONCA, Daniel, *Los secretos de la ética*, op. cit., p. 67. Como sostiene Nino, caracterizando esta posición, los criterios que se tienen en cuenta para la valoración constituyen el significado descriptivo de los términos valorativos, pero lo que los distingue como tales es su significado prescriptivo. NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del derecho*, op. cit., p. 367.

²⁷⁵ Esta posición fue sostenida por Stevenson y afirma, según Mendonca, que los enunciados sirven para expresar las emociones del hablante y generar actitudes (positivas o negativas) en el oyente. Tienen un uso exhortatorio o propagandístico de los enunciados éticos, además de expresivo o, incluso, en vez de expresivo. MENDONCA, Daniel, *Los secretos de la ética*, op. cit., p. 65. Nino afirma que “según Stevenson, un juicio moral como ‘esto es bueno’ podría traducirse como ‘yo lo apruebo, apruébalo tú también’. La primera parte del significado tendría significado descriptivo, o sea, informa acerca de la actitud del que habla, mientras que la segunda parte –‘apruébalo tú también’– tendría un significado emotivo, o sea, de provocar la actitud del oyente”. NINO, Carlos, *Santiago. Introducción al análisis del derecho*, op. cit., p. 364.

Sin embargo, en una aproximación al pluralismo cultural el significado de términos éticos y los juicios de valor se ponen en cuestión desde otra perspectiva metaética. Es la que hace referencia a la valoración de la diversidad moral. Es decir, de cómo cada teoría ética refleja el hecho de que las diferentes sociedades tienen códigos morales distintos. Esta consideración es central para el relativismo y de ella se deduce que no existen valores morales objetivos, en sus tesis fuerte, o son internos a cada sociedad, en sus tesis débil. El pluralismo afirma que existen valores morales objetivos pero que éstos son plurales. El monismo considera que existe una única jerarquía de valores morales cognoscibles, lo que supone que no existe la pluralidad moral y que una forma de vida es la más elevada o la auténticamente humana. Está claro que la clasificación metaética de posiciones cognoscitivistas y no cognoscitivistas se solapa con esta última clasificación. Así, el relativismo en sentido fuerte se puede entender como una posición no-cognoscitivistista y escéptica. El monismo se afirma característicamente como una posición cognoscitivistista. Las diferentes versiones del pluralismo no ponen en duda la existencia de valores morales objetivos, no es una posición escéptica, pero difieren en cómo caracterizar el alcance y significado del pluralismo de valores.

Parece conveniente analizar esta clasificación metaética de pluralismo, monismo y relativismo al tratar sobre el pluralismo cultural. Existe una confusión habitual de multiculturalismo con el relativismo que, a la vez, se traduce en una cierta perplejidad a la hora de dar cuenta de cómo diferentes sociedades tienen códigos morales diferentes. Una versión común del pluralismo, propia del discurso democrático de las sociedades occidentales, está basada en un consenso previo de valores que no está justificado moralmente trasgredir. Existen otras versiones del pluralismo, con mayores implicaciones filosóficas, que buscan soluciones que se basen en el diálogo y el *modus vivendi* de las posiciones que afirmen diferentes valores. El monismo ante el pluralismo cultural se presenta con la paradoja de que su seguridad en el conocimiento de la verdad moral debe explicar adecuadamente cómo existen otras posiciones morales y, sobre todo, cuáles han

de ser los mecanismos adecuados en la resolución de los conflictos entre cosmovisiones rivales. Parekh caracteriza las tres posiciones sobre la base de: a) *relativista*, es la visión que niega que se puedan juzgar los valores de otras sociedades. En su tesis fuerte, afirma que no existen verdades morales o que éstas no pueden conocerse, y en su tesis débil, que las verdades morales son particulares a cada comunidad y no se pueden hacer juicios válidos universalmente; b) *monista*, es la visión que considera que existe una forma verdaderamente humana de vida y las otras son inferiores. Está basada en la asunción de que existen verdades morales, que son cognoscibles por los hombres en forma de una única jerarquía de valores morales; c) *pluralista*, que considera que existen diferentes formas de vida, pero un sustrato común de valores universales. En su versión del pluralismo *agonista* considera que existen verdades morales, aunque éstas son plurales, son cognoscibles aunque hay una visión agonista de los valores. Es decir, los valores son objetivamente plurales, ya que se producen situaciones de inconmensurabilidad.

Estas posiciones metaéticas relacionan la posibilidad de llegar a verdades morales objetivas con el hecho de que diferentes personas y sociedades varían en sus códigos morales. En este contexto, la distinción entre moral y cultura tiene su relevancia²⁷⁶. Uno de los presupuestos para la gestión de las situaciones de pluralismo cultural está basado en el significado metaético monista, relativista o pluralista de los enunciados morales que se analiza a continuación.

5.- a) Monismo

Según el monismo, la moralidad tiene una base objetiva. Es la posición radicalmente opuesta al relativismo. Esta visión parte del descubrimiento de la estructura real de la naturaleza humana (mediante revelación divina o discernimiento de la razón) para deducir unos principios objetiva y

²⁷⁶ El capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural* está dedicado a las relaciones e implicaciones de ambos conceptos.

universalmente válidos para considerar que existe una forma de vida más elevada y auténticamente humana. Pareck caracteriza el monismo sobre la base de cuatro consideraciones: a) Afirma la uniformidad de la naturaleza humana, esto es, todos los seres humanos, aunque muchos están divididos por el tiempo y el espacio, comparten una naturaleza común consistente en ciertas capacidades, disposiciones y deseos únicos. b) Asunción de la primacía moral y ontológica de las similitudes frente a las diferencias. Debido a que sólo lo que los seres humanos tienen en común se supone que constituye su humanidad, el monista argumenta que las similitudes son ontológicamente mucho más importantes que sus diferencias. c) Sostener el carácter socialmente trascendente de la naturaleza humana. Para el monista, los seres humanos son básicamente lo mismo en diferentes tiempos y espacios, y sus culturas y formas de vida suponen a lo mejor una diferencia menor. d) Afirmar la naturaleza humana como la base de la buena vida o, lo que viene a ser lo mismo, aseguran la unidad del bien y la verdad. El contenido de la buena vida está determinado a la luz de verdades centrales sobre la naturaleza humana. Debido a que la naturaleza humana consiste en algunas capacidades y deseos diferentes, la cuestión reside en cuál de ellas es central y debería formar las bases de la buena vida²⁷⁷.

Esta visión monista ha tenido enorme influencia en muchos enfoques filosóficos. Berlin considera que el núcleo central de la tradición intelectual de Occidente se ha apoyado desde Platón (o quizá desde Pitágoras) en tres dogmas indiscutibles:

- a) para todo problema auténtico no hay más que una solución verdadera y sólo una, siendo todas las demás desviaciones de la verdad y, en consecuencia, falsas, y que esto se aplica tanto a problemas de conducta y de sentimiento, es decir, a la práctica, como a problemas teóricos o de observación: tanto a problemas de valor como a los de hecho.
- b) las soluciones verdaderas a esos problemas son en principio cognoscibles.

²⁷⁷ PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism*, pp. 17-18.

- c) esas soluciones no pueden chocar entre sí, pues una proposición verdadera no puede ser incompatible con otra; que esas soluciones deben formar juntas un todo armónico: según algunos forman un sistema lógico del que cada ingrediente implica lógicamente todos los demás elementos y está implícito en ellos; según otros, la relación es la de partes de un todo, o, cómo mínimo, de compatibilidad absoluta de cada elemento con todos los demás²⁷⁸.

El monismo considera que existe una única jerarquía de valores morales que son discernibles por la racionalidad humana. Ésta es una asunción que Berlin caracteriza como racionalismo metafísico que se basa en:

- a) Todos los hombres tienen un fin verdadero y sólo uno: el gobernarse a sí mismos de forma racional.
- b) Los fines de todos los seres racionales tienen que encajar necesariamente dentro de una ley universal armónica, que algunos hombres pueden ser capaces de discernir más claramente que otros.
- c) Todos los conflictos o choques entre los hombres se deben al choque de la razón con lo irracional o lo insuficientemente racional, y tales choques son, en principio, evitables y no se darán cuando todos los hombres sean racionales.
- d) Cuando todos los hombres se hayan hecho racionales, éstos obedecerán las leyes racionales de su propia naturaleza que es una sola y la misma en todos ellos, y al mismo tiempo que se someten a esa ley serán totalmente libres²⁷⁹.

El monismo se basa en un conocimiento sobre la naturaleza humana para deducir o justificar una particular forma de vida, que considera más elevada o

²⁷⁸ BERLIN, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Ediciones Península, traducción de José Manuel Álvarez Florez, p. 197.

²⁷⁹ BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza universidad, traducción de Julio Bayón, pp. 224-225.

auténticamente humana. Las otras formas son consideradas inferiores o degradadas. Como la naturaleza humana está mediada culturalmente, se necesita abstraer todas las influencias culturales para descubrir su verdadera forma. También se necesita abstraer de sus creencias y prejuicios derivados culturalmente y desarrollar una facultad de la razón pura o trascendental. Los monistas necesitan explicar el hecho obvio de la diversidad moral. Lo hacen en términos como ignorancia moral, inercia, falta de rigor intelectual o desigual capacidad intelectual. Mientras el monismo permite la diversidad cultural, no deja espacio para la diversidad moral. Según Parekh, algunos autores monistas han sido Aristóteles, los gnósticos, Plotino, Locke, Tocqueville y Stuart Mill²⁸⁰.

Esa posición monista parte de un conocimiento de la naturaleza humana para deducir un conjunto armonioso de principios morales universalmente válidos que consideran una forma de vida como más elevada o auténticamente humana. Es una posición metaética que afirma que existen verdades morales objetivas cognoscibles que forman un conjunto armónico de principios del que se deduce una única jerarquía de valores morales. Esta visión tiene fuertes implicaciones filosóficas. Parekh critica esta posición, ya que la idea de que una forma de vida es la más elevada o la verdaderamente humana es lógicamente incoherente. Se basa en la asunción de que todas las valiosas capacidades, deseos, virtudes y disposiciones humanas forman un armonioso conjunto que puede ser combinado sin pérdida²⁸¹. Parekh considera que el monista no puede explicar adecuadamente las diferencias entre los sistemas morales, no toma la diversidad moral de forma lo suficientemente seria²⁸². En este sentido, afirma que la idea de que las diferentes formas de vida pueden ser jerárquicamente graduadas es insostenible, ya que supone que es posible una traducción a un lenguaje abstracto y universalmente válido²⁸³.

²⁸⁰ Para ampliar PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism*, op. cit.

²⁸¹ PAREKH, Bhikhu, "Non-ethnocentric universalism", DUNNE, T.; WHEELER, J. (ed.), *Human rights in global politics*, Cambridge University Press, 1999, (128-159), p. 137.

²⁸² PAREKH, Bhikhu, "Non-ethnocentric universalism", DUNNE, T.; WHEELER, J. (ed.), *Human rights in global politics*, op. cit., p. 136.

²⁸³ PAREKH, Bhikhu, "Non-ethnocentric universalism". DUNNE, T.; WHEELER, J. (ed.), *Human rights in global politics*, op. cit., p. 137.

El monismo afirma que las verdades morales son cognoscibles por revelación divina o producto de la razón. Lo relevante es considerar cuál es la actitud monista frente al pluralismo cultural una vez afirma su seguridad epistémica sobre la verdad moral. En el trasfondo de los fanatismos religiosos y las ideologías totalitarias se sitúan fuertes implicaciones filosóficas sobre una única jerarquía de valores morales que se debía imponer²⁸⁴. En este contexto, la tolerancia cumplió su papel en la Europa de los siglos XVI y XVII como mecanismo de gestión de los conflictos entre visiones rivales irreconciliables. El esquema afirmaba un consenso sobre los valores de la esfera pública que se ocupaba de las cuestiones políticas y un pluralismo sobre las concepciones del bien, incluidas las creencias religiosas, en la esfera privada. De esta forma, la afirmación de las propias creencias religiosas no ponía en cuestión la convivencia política²⁸⁵.

Parece adecuado considerar que el monismo podrá ser juzgado sobre la base de una adecuación de medios a fines. En sociedades democráticas, se afirma la libertad ideológica y religiosa de los ciudadanos. Es una apuesta por el pluralismo sobre las concepciones del bien. Los límites de los derechos son otros derechos. Los medios violentos de imponer las propias creencias son condenados en el marco del discurso democrático. Parekh advierte que “la facilidad con la que estos grupos han justificado la violencia contra formas alternativas de vida, siempre en nombre de la igualdad humana o el amor universal, debería alertarnos de los peligros de todas las formas de monismo”²⁸⁶. La certeza sobre las propias convicciones no justifica cualquier acción en el marco de sociedades democráticas que afirman el pluralismo y la tolerancia como valores de convivencia.

²⁸⁴ Parekh afirma que “ya que el monismo moral no puede ver el bien fuera de su favorecida forma de vida, evita todo contacto con otras formas de vida o busca asimilarlas por medios pacíficos o violentos”. PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism*, op. cit., p. 49.

²⁸⁵ Esta visión será desarrollada en el apartado del liberalismo igualitario y en el de la idea de tolerancia en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de identidad cultural*.

²⁸⁶ PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism*, op. cit., p. 49.

5.-b) Relativismo

Para una posición relativista, las diferentes sociedades difieren sobre los sistemas de valores dependiendo de la historia, las tradiciones, las circunstancias geográficas y las visiones del mundo. No hay medios para juzgarlos porque no existe un criterio universal y objetivo que lo permita hacer, y, aunque lo hubiera, estaría muy condicionado por la propia sociedad de origen para descubrirlo. Los relativistas admiten que diferentes sistemas de creencias a veces puedan converger y estén de acuerdo en un conjunto de valores, pero niegan significado moral a tal consenso. Los relativistas no niegan que los miembros de una sociedad pueden dar razones para sus creencias, pero insisten en que éstas son internas al sistema. Berlin da su visión del relativismo cuando afirma: “es, en mi opinión, una doctrina según la cual el juicio de un hombre o un grupo, dado que es expresión o afirmación de un gusto, o una actitud emotiva o un punto de vista, es sólo lo que es, sin ninguna correspondencia objetiva que determine su veracidad o falsedad”²⁸⁷.

En algunas ocasiones los relativistas van más allá y consideran que no sólo las diferentes sociedades tienen diferentes creencias morales, sino que también estas creencias son buenas para sus miembros. Se considera que hay un buen encaje más o menos perfecto entre el tipo de personas que son y sus creencias. El problema es que si estas creencias están equivocadas no tenemos medio de saberlo. Según Parekh, autores que han sostenido posiciones relativistas han sido algunos sofistas, Pascal, Montaigne, Montesquieu, Herder²⁸⁸.

En la caracterización que realiza Parekh del relativismo se compone de tres tesis: a) los individuos están determinados o constituidos por su cultura o sociedad, por tanto, sus creencias y modos de pensar también están determinados por la cultura

²⁸⁷ BERLIN, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, op. cit., p. 93.

²⁸⁸ Para ampliar PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism*, op. cit.

o sociedad; b) las diferentes sociedades contienen diferentes conjuntos de creencias y no tenemos medios para juzgarlos; c) el sistema prevalente de creencias y prácticas es el que mejor funciona para sus miembros, que tienen derecho a vivir según él²⁸⁹.

La tesis a) supone que no podemos tener un punto de vista independiente crítico de las creencias de la sociedad. Es una afirmación que supone un tipo de determinismo social o cultural que impide a los individuos distanciarse críticamente de sus actuales circunstancias. Esta asunción está en el trasfondo de algunas críticas a la posición comunitarista o multiculturalista. Sin embargo, en las posiciones de Taylor y Parekh su valoración del papel de la cultura en la identidad de los individuos no niega su capacidad de crítica y cambio cultural. En este sentido, Parekh afirma que “no existe una cultura o una sociedad homogénea, y los individuos no son objetos pasivos que derivan de su sociedad. Ellos piensan, reflexionan, piden razones y no siempre están convencidos por un sistema prevalente de creencias”²⁹⁰.

La tesis b) considera la imposibilidad de juzgar las prácticas y las creencias morales de la sociedad. Esta proposición no distingue adecuadamente entre moral social y moral crítica. La moral social describe los valores de la sociedad, mientras la moral crítica considera qué valores son justos o correctos. Esta tesis relativista considera que la moral crítica coincide con la moral social. Es decir, que no existe una moral crítica sin referencia a unos valores sociales. Esta visión pone en duda que exista un criterio universal para llegar a los valores morales. Parekh considera que esta tesis “es falsa, ya que algunos valores están introducidos en todas las sociedades humanas y se puede conseguir o asegurar un

²⁸⁹ PAREKH, Bhikhu, “Non-ethnocentric universalism”, DUNNE, T.; WHEELER, J. (ed.), *Human rights in global politics*, op. cit., pp. 133-134.

²⁹⁰ PAREKH, Bhikhu, “Non-ethnocentric universalism”, DUNNE, T.; WHEELER, J. (ed.), *Human rights in global politics*, op. cit., p. 134.

consenso. Este consenso no es una mera coincidencia, como sostienen los relativistas, sino es profundo y persistente”²⁹¹.

La tesis c) sostiene que las creencias y las prácticas de una sociedad son buenas para sus miembros. Parece que cuando uno crece en un sistema de creencias o prácticas, está generalmente próximo y se encuentra bien en él. Esta posición confunde la moral individual, la moral social y la moral crítica, ya que considera que los individuos afirman como justos o correctos -moral crítica- los valores de su sociedad -moral social-. Parekh afirma sobre esta tesis: “de esto no se deduce que sea bueno para la mayoría o para la sociedad en su conjunto. Y claramente no interesa a aquellos que margina u oprime. La cultura no es nunca auto-validante y puede ser juzgada por sus miembros en términos del tipo de vida que les hace posible seguir y su habilidad para ayudarles y asegurarles los objetivos que desean”²⁹².

Parece que la aproximación al relativismo necesita de algunas precisiones y distinciones filosóficas para poder entenderla adecuadamente. Carson y Moser proponen distinguir entre *relativismo descriptivo o cultural*, *relativismo normativo* y *relativismo metaético*. Lo que coincide con los niveles del discurso ético en los que Nino incluía a la ética descriptiva, la ética normativa y la metaética²⁹³. Son distinciones en la línea de separar hechos, valores y cuestiones de fundamentación en los niveles de análisis de la ética.

El *relativismo descriptivo* (a veces llamado relativismo cultural o relativismo cultural descriptivo) establece que las creencias o criterios sobre cuestiones morales son relativos a diferentes individuos y diferentes sociedades: esto es, diferentes individuos y diferentes sociedades aceptan diferentes creencias y

²⁹¹ PAREKH, Bhikhu, “Non-ethnocentric universalism”, DUNNE, T.; WHEELER, J. (ed.), *Human rights in global politics*, op. cit., p. 135.

²⁹² PAREKH, Bhikhu, “Non-ethnocentric universalism”, DUNNE, T.; WHEELER, J. (ed.), *Human rights in global politics*, op. cit., p. 135.

²⁹³ NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del derecho*, op. cit., p. 354.

criterios morales y no coinciden acerca de las respuestas a cuestiones morales²⁹⁴. Esta forma de relativismo es usual en el enfoque antropológico, por una cuestión casi metodológica de la propia disciplina. Es importante destacar que el relativismo cultural se limita a constatar el hecho que los códigos morales de las diversas sociedades difieren. De esta afirmación, basada en datos verificables empíricamente, no se deduce necesariamente ninguna consecuencia en la ética normativa o metaética. Una tarea es describir los enunciados éticos, lo que corresponde a la ética descriptiva, y otra es justificarlos, lo que corresponde a la ética normativa²⁹⁵. Es relevante esta consideración cuando se afirma que una práctica cultural está justificada moralmente por el hecho de existir. Una cosa es que determinada sociedad adopte determinada práctica, nivel descriptivo, y otra, nivel normativo, que esté justificada. También puede alejar el miedo a que admitir el hecho del relativismo cultural tenga alguna implicación en la justificación normativa de los valores morales.

El *relativismo normativo* establece diferentes requisitos morales básicos que se aplican a (al menos algunos) agentes morales diferentes, o grupos de agentes, debido a diferentes intenciones, deseos, o creencias acerca de esos agentes o grupos²⁹⁶. Esta visión va contra la idea de que la moral se ha de basar en normas imparciales y neutrales. En el trasfondo de la crítica comunitarista y multiculturalista se afirman la tesis de relativismo normativo. La relevancia de los valores de comunidad en la conformación de la identidad y la configuración de la moralidad de los individuos es puesta de manifiesto por el comunitarismo²⁹⁷. Esta posición critica los planteamientos procedimentalistas,

²⁹⁴ CARSON, Thomas; MOSER, Paul, "Introduction" en MOSER, Paul; CARSON, Thomas, *Moral relativism. A reader*, Oxford University Press, 2001, (1-24 1).

²⁹⁵ Esta distinción entre el mundo del SER y el DEBER SER comporta una polémica entre el iusnaturalismo y el positivismo por la denominada falacia naturalista, el capítulo 2 sobre *La polémica liberal comunitarista* se analizará con más detalle.

²⁹⁶ CARSON, Thomas; MOSER, Paul, "Introduction" en MOSER, Paul; CARSON, Thomas, *Moral relativism. A reader*, op. cit., p. 2.

²⁹⁷ MacIntyre alude a la visión cercana al relativismo con estas palabras: "supongamos que dos tradiciones morales rivales e incompatibles se enfrentan en alguna situación histórica específica, en que aceptar las pretensiones de una sea contradictorio con la otra. Entonces será posible, o bien apelar a un conjunto de principios racionalmente fundamentados e independientes de cada una de las rivales, o bien no habrá posible solución racional de su desacuerdo. Pero si ocurre lo primero, entonces hay en realidad

neutrales e imparciales y reivindica que la esfera pública se configure en torno a una idea sustantiva del bien. El multiculturalismo considera que la neutralidad e imparcialidad de los valores de la cultura dominante provocan discriminación y opresión de las minorías dominadas. Los prejuicios y estereotipos asumidos consideran como *normales* los valores de las culturas privilegiadas y como *diferentes* los valores de las minorías. Para superar esta visión estigmatizante de la diferencia, propone una política de la diferencia que afirma positivamente las características de la identidad específica, con un significado emancipatorio en el camino de una democracia más inclusiva. Parece que una de las cuestiones que pone en cuestión los debates sobre el pluralismo cultural es la idoneidad de las normas neutrales e imparciales²⁹⁸.

El *relativismo metaético* establece que los juicios morales no son objetivamente verdaderos o falsos y que diferentes individuos y sociedades pueden sostener juicios morales conflictivos sin que ninguno esté equivocado²⁹⁹. Esta posición tiene una versión extrema y una moderada³⁰⁰. La versión extrema supone un escepticismo moral, ya que no se pueden fundamentar objetivamente los valores morales. Las consecuencias prácticas de esta posición suponen un caos moral y se asimilan a una situación donde *todo vale*. No existen criterios válidos universalmente que permitan determinar la corrección de los enunciados morales.

un conjunto de principios a los que apelar en temas morales fundamentales, cuya fundamentación racional sea independiente de las particularidades sociales de las tradiciones; y si se cumple lo segundo, no habrá racionalidad moral que no sea interna y relativa a alguna tradición concreta. Pero en este caso no tenemos ninguna buena razón para prestar fidelidad a cualquier tradición concreta más que a otra. Y como mi rechazo del proyecto ilustrado me compromete a negar lo que resulta de la primera de las dos alternativas, parece que no puedo dejar de aceptar las consecuencias de la segunda". MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, traducción de Amelia Valcárcel, p. 337.

²⁹⁸ A las repercusiones de la crítica comunitarista al liberalismo procedimental se dedicará el capítulo 2 *La polémica liberal comunitarista*. A la posición multiculturalista se dedicarán varios apartados en el capítulo 3 *Sobre la relevancia moral de la identidad cultural*.

²⁹⁹ CARSON, Thomas; MOSER, Paul, "Introduction" en MOSER, Paul; CARSON, Thomas, *Moral relativism. A reader*, op. cit., p.3.

³⁰⁰ Carson y Moser afirman que "el relativismo metaético extremo es la visión de que ningún juicio moral o criterio (sobre cualquier cuestión moral) es objetivamente verdad (o correcto) o falso (o incorrecto). Mientras que el relativismo metaético moderado es la visión de que (a) algunos juicios morales son objetivamente verdaderos o falsos (y por tanto de que existe una respuesta objetivamente verdadera o falsa para ciertas cuestiones morales) y (b) algunos juicios morales no son objetivamente verdaderos o falsos (y, por tanto, hay cuestiones morales en las que no existe una respuesta objetivamente verdadera o falsa)". CARSON, Thomas; MOSER, Paul, "Introduction" en MOSER, Paul; CARSON, Thomas, *Moral relativism. A reader*, op. cit., p.3.

Asumir el relativismo metaético supone que las justificaciones morales serán siempre particulares a un contexto determinado sin posibilidad de llegar a valores universales.

Es importante señalar la independencia de estos niveles de análisis del relativismo. En este sentido, Brandt desvincula el relativismo metaético del relativismo normativo³⁰¹ y el relativismo descriptivo del relativismo metaético³⁰². El relativismo cultural es una cuestión de hecho que afirma que existen diferentes códigos morales en las diversas sociedades. El relativismo normativo va contra el carácter imparcial y neutral de la moral y está en el trasfondo del comunitarismo y el multiculturalismo. El relativismo metaético supone que no existen valores morales universales. Es una posición que aboca al caos moral y a la consideración de que *todo vale*, ya que sólo admite fundamentaciones particularistas en el ámbito moral. Sobre los peligros de este relativismo ha advertido Olivé, cuando considera: a) si se acepta el relativismo, cualquier acción podría estar justificada si se cuenta con el conjunto de valores adecuados para ello. Por consiguiente quedamos sin recursos para una sana crítica de acciones aborrecibles y, peor aún, para justificar acciones en contra de acciones aborrecibles; b) en particular, si se acepta el relativismo, no parece haber modo de fundamentar los derechos humanos, excepto con una validez restringida a cada contexto particular. Pero entonces no tendría sentido hablar de violación de derechos humanos fuera de los contextos locales y específicos donde se han establecido y aceptado. Lo que desde un punto de vista específico aparecería como violación de derechos humanos, desde otro podría estar incluso moralmente justificado. c) Más aún, el relativismo obstaculiza la cooperación y la realización de acciones coordinadas entre miembros de culturas diferentes,

³⁰¹ Brandt afirma que “¿están el relativismo cultural y metaético necesariamente comprometidos con alguna forma de relativismo normativo? Ni el relativismo cultural ni el relativismo metaético están comprometidos lógicamente con ninguna forma de relativismo normativo”. BRANDT, Richard, “Ethical relativism”, en MOSER, Paul; CARSON, Thomas, *Moral relativism. A reader*, op. cit., p. 29.

³⁰² Brandt afirma que “¿el relativismo descriptivo apoya el relativismo metaético? Es evidente que desde el relativismo descriptivo nada se sigue sobre lo que significan las afirmaciones éticas o como provechosamente serían usadas para significar algo”. BRANDT, Richard, “Ethical relativism”, en MOSER, Paul; CARSON, Thomas, *Moral relativism. A reader*, op. cit., (25-31), pp. 29.

pues desalienta la búsqueda de puntos de coincidencias y de acuerdos, sea en el terreno moral o en el cognoscitivo³⁰³.

Es interesante, en la caracterización del relativismo que propone Valdecantos, su consideración de que el relativismo es una *profecía que se cumple a sí misma* porque “de no haberse dado conocimiento de ella, es verosímil que hubiera fracasado”³⁰⁴. En este sentido, el relativismo se cumpliría a sí mismo, ya que afirma una incomensurabilidad radical entre culturas que dificulta, cuando no imposibilita, el diálogo intercultural³⁰⁵. En ese sentido, el relativismo no parece una estrategia adecuada para la gestión del pluralismo cultural, ya que presupone una concepción esencialista de las culturas³⁰⁶ y las inmuniza a la crítica y al cambio cultural. Por tanto, entre monismo –que afirma que es conocimiento los valores objetivos morales directamente vinculados a la naturaleza humana- y relativismo -que considera que no existen verdades morales objetivas, ya que todas son particulares a cada sociedad-, aparece la posición pluralista que afirma que existen valores morales objetivos pero que éstos son plurales.

Como conclusión de este apartado sobre el relativismo, Rachels propone algunos significados usuales del relativismo que se asociará a la clasificación de los niveles del relativismo propuestos:

1.- *Las diferentes sociedades tienen códigos morales diferentes*. Esta afirmación pertenece al nivel descriptivo del relativismo cultural. No cabe inferir ninguna

³⁰³ OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós UNAM, México, 1999, p. 54.

³⁰⁴ VALDECANTOS, Antonio, *Contra el relativismo*, Visor, Madrid, 1999, p. 105.

³⁰⁵ Valdecantos afirma que “lo que los relativistas niegan –y aquí está, según creo, aquello que más netamente los distingue- es que alguien perteneciente a una cultura pueda criticar en verdad una creencia o práctica perteneciente a otra cultura”. VALDECANTOS, Antonio, *Contra el relativismo*, op. cit., p. 57.

³⁰⁶ Valdecantos afirma que “los relativistas y quienes les hacen caso sustancializan las culturas con la mayor ingenuidad que quepa imaginar. Están convencidos de que las culturas son cosas y de que, por tanto, se les puede atribuir o dejar de atribuir esto o lo otro. Pero las culturas no se dicen en la categoría de sustancia ni son objetos que se encuentren o descubran; son, mas bien, relaciones que uno inventa o construye”. VALDECANTOS, Antonio, *Contra el relativismo*, op. cit., p. 139.

consecuencia normativa o metaética de esta afirmación. Es un enfoque común en Antropología.

2.- *No hay un criterio objetivo que pueda ser usado para juzgar un código social mejor que otro.* Es una afirmación del relativismo metaético, ya que considera que los criterios son siempre particulares a sus sociedades. Presupone que no existen valores universales. Esta visión inmuniza frente a la crítica transcultural, lo que va en detrimento del diálogo intercultural.

3.- *No existe la verdad universal en ética. No existen verdades morales que sirvan para todas las personas y todos los tiempos.* Es una consideración propia del relativismo metaético que afirma un escepticismo moral. Considera que los valores morales son siempre particulares.

4.- *El código moral de una sociedad determina qué es correcto en esa sociedad; esto es, si el código moral de una sociedad dice que cierta acción es correcta, entonces la acción es correcta, al menos, en esa sociedad.* Ésta es una asunción del relativismo normativo, ya que restringe la corrección moral de una acción al ámbito concreto de la moral social.

5.- *Es mera arrogancia para nosotros juzgar la conducta de otros pueblos. Deberíamos adoptar una actitud de tolerancia hacia las prácticas de otras culturas*³⁰⁷. Es una afirmación del relativismo metaético, ya que presupone que no existen valores universales, ni es posible la crítica transcultural.

En su caracterización del relativismo, Rachels considera que es un enfoque inadecuado, pero que de sus análisis se puede deducir el peligro de asumir que todas nuestras preferencias están basadas en criterios absolutamente racionales y una actitud de mente abierta³⁰⁸. Si el monismo no daba cuenta adecuadamente de la diversidad moral, el relativismo extremo niega que existan verdades morales universales. Afirma que las verdades morales son internas a las sociedades, lo

³⁰⁷ En cursiva aparecen las afirmaciones de Rachels y, a continuación, mi aplicación a las categorías de relativismo metaético, relativismo descriptivo y relativismo normativo. RACHELS, James, "The challenge of cultural relativism", MOSER, Paul; CARSON, Thomas, *Moral relativism. A reader*, op. cit., (53-65), p. 55.

³⁰⁸ RACHELS, James, "The challenge of cultural relativism", MOSER, Paul; CARSON, Thomas *Moral relativism. A reader*, op. cit., p. 65.

que supone que no es posible la crítica y dificulta el diálogo intercultural. Parece que de la caracterización del monismo y del relativismo se concluya la necesidad de articular una concepción pluralista.

5.- c) Pluralismo

La posición pluralista supone una doble afirmación, que la separa del relativismo y el monismo. El pluralista afirma que existen algunas verdades morales objetivas, lo cual le separa del relativismo. A la vez que afirma que los valores morales son diversos, lo que se manifiesta en una pluralidad de formas de vida buena, lo que le separa del monismo. Es destacable que esta amplia definición conlleva varias versiones del pluralismo, con lo que parece más adecuado hablar de *pluralismos*³⁰⁹. Algunas posiciones prefieren hablar de universalismo mínimo o relativismo moderado, aludiendo a que las diferentes versiones acentúan más aspectos consensuales o disensuales en la propuesta pluralista. La cuestión es que el esquema de la doble afirmación que supone el pluralismo requiere una interpretación concreta que puede ser realizada sobre la base de diferentes bagajes metaéticos, epistemológicos y éticos. Las versiones del pluralismo coinciden en negar el monismo y el relativismo, pero difieren en cuáles son los límites y a qué ámbitos afecta el compromiso pluralista. No cabe entender el pluralismo sin límites, ya que presupone verdades morales objetivas. Es fácil de entender que las posiciones pluralistas difieran en la forma de llegar a esas verdades morales, en su carácter procedimental o sustantivo, en ser consideradas producto de un consenso real o hipotético, en su definición de objetividad, en la armonía o rivalidad de los valores y en su alcance como máximo o mínimo común denominador moral.

³⁰⁹ El pluralismo representa una posición intermedia entre relativismo y monismo. Está de acuerdo con el relativismo en que la vida moral puede ser vivida en diferentes maneras, pero insiste en que deben ser juzgadas sobre la base de un conjunto universalmente válido de valores. Deriva de los principios universales de la naturaleza humana y del consenso universal o hipotético. Según Parekh, autores que han sostenido esta posición han sido Grotius, Pufendorf, Suárez y Hobbes. Y en la actualidad, Hart y el mínimo contenido de la ley natural, Michael Walzer y su apelación a los derechos a la vida, a la libertad y a la satisfacción de las necesidades básicas humanas, John Rawls y sus bienes primarios, y Stuart Hampshire y su "Principio de una justicia procedimental". Para ampliar PAREKH, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism*, op. cit.

Para intentar clarificar la complejidad de los *pluralismos*, se puede distinguir entre una versión débil y una versión fuerte del pluralismo. La versión débil del pluralismo afirma un consenso de valores en la esfera pública y una pluralidad de concepciones del bien en la esfera privada. Es la interpretación usual de la teoría liberal que asume la existencia de verdades morales procedimentales en las que se basa la convivencia de diversas formas de vida. Esta visión del pluralismo es un valor que se asocia a la autonomía individual y a la tolerancia. La versión fuerte del pluralismo tiene mayores implicaciones filosóficas. Olivé ha propuesto una versión de *pluralismo epistémico* que considera la pluralidad de mundos de hecho sobre la base de diferentes comunidades epistémicas que crean los marcos de referencia para juzgar como objetivos los valores. Los límites están en los límites de la realidad y de la biológica de la especie humana. Se alienta el diálogo y la crítica transcultural, pero no es posible un conjunto de valores sustantivos universales. Berlin y Gray proponen un *pluralismo agonista* que considera que existen valores objetivos, pero éstos están en conflicto. La mayor parte de las decisiones morales conllevan la incomensurabilidad de los valores en cuestión. El ejemplo clásico son las decisiones entre igualdad y libertad. Los valores están en conflicto y son internamente plurales. Para gestionar este pluralismo la solución es intentar llegar a acuerdos de *modus vivendi*.

El lema de dólar norteamericano *E pluribus unum* parece reproducir la idea de que el pluralismo supone afirmar una diversidad desde un consenso. Esta visión está implícita en la interpretación de la separación de la esfera pública y la esfera privada que propone el liberalismo. Configurar lo público con valores estrictamente políticos y reservar las creencias religiosas para el ámbito privado fue la propuesta liberal para afrontar el pluralismo religioso que suponía una amenaza para la convivencia en la Europa tras la Reforma protestante. El liberalismo propone un consenso de los valores de la esfera pública y el pluralismo de las concepciones del bien que los ciudadanos pueden seguir en el ámbito privado. Esta visión del pluralismo se compone de un doble nivel que se

basa en el consenso sobre la concepción de la justicia y, a la vez, la diversidad de las concepciones del bien. Ésta sería una versión débil del pluralismo, ya que le da un papel secundario mientras considera que los valores del ámbito político son resultado de un consenso.

Esta versión débil del pluralismo se corresponde con la propuesta de la justicia como imparcialidad que Rawls realiza. Uno de los elementos más novedosos del *Liberalismo político* es la idea de un consenso entrecruzado de las doctrinas comprensivas razonables. Sigue el esquema pluralista que afirma un consenso basado en verdades objetivas, por una parte, y la diversidad de las concepciones del bien por otra. El consenso sobre los valores que componen la concepción política de la justicia supone que el pluralismo de las doctrinas comprensivas tenga los límites de la razonabilidad. El consenso de los valores de la esfera pública es prioritario y fija los límites del pluralismo³¹⁰. La justicia como imparcialidad alude al pluralismo razonable, no de cualquier pluralismo³¹¹. La razonabilidad de las doctrinas comprensivas se basa en presuponer el consenso de los valores políticos de la esfera pública que se funda en los principios de la justicia como imparcialidad. La estrategia consiste en considerar como privadas las cuestiones que diferencian a los ciudadanos, sus creencias religiosas, morales y religiosas, y configurar el ámbito de lo político sobre la base de un consenso de valores que los ciudadanos razonablemente aceptan³¹². Como afirma Rawls, “enfrentada al hecho de un pluralismo razonable, una concepción liberal elimina de la agenda política los asuntos más decisivos, los asuntos capaces de generar

³¹⁰ Rawls sostiene: “El hecho de pluralismo razonable no es una condición desgraciada de la vida humana, como podríamos decir del pluralismo como tal, el cual da margen para la existencia no sólo de doctrinas irracionales, sino enloquecidas y agresivas”. RAWLS, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 176.

³¹¹ Rawls afirma que “buscamos un consenso entre doctrinas comprensivas razonables (no irracionales o irracionales). El hecho crucial no es el hecho del pluralismo como tal, sino del pluralismo razonable”. RAWLS, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 176.

³¹² Dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática, un acuerdo en torno a una concepción política de la justicia requiere esa extensión. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los propios ciudadanos diriman las cuestiones religiosas, filosóficas y morales de acuerdo con las doctrinas que ellos libremente abracen”. RAWLS, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 186.

conflictos pugnantes que podría socavar las bases de la cooperación social”³¹³. La propuesta pluralista de Rawls supone un consenso prioritario sobre los valores de la esfera pública y una privatización del pluralismo de las concepciones del bien, limitado a su razonabilidad. Esto supone que las doctrinas comprehensivas no deben entrar en contradicción con los valores políticos en lo que se basa del consenso sobre la concepción política de la justicia³¹⁴. Más bien, la idea de consenso entrecruzado de doctrinas comprehensivas razonables supone que desde cada uno de los puntos de vista que proporcionan estas doctrinas se deben afirmar implícitamente los valores en los que se basa ese consenso³¹⁵.

La crítica comunitarista a la propuesta de liberalismo procedimental de la justicia como imparcialidad ha incidido en que la propuesta de Rawls adolece de una especie de “miopía metafísica” que considera justificados objetivamente sus presupuestos e implicaciones filosóficas, lo que le lleva, por ejemplo, a no plantear el pluralismo de las concepciones de la justicia. Sandel ha insistido en poner en cuestión la distinción entre los valores de la justicia y las concepciones del bien, considerando que cuestiones como el aborto o el racismo no pueden ser resueltas exclusivamente en valores procedimentales y que, por tanto, las concepciones del bien deben ser relevantes en la deliberación pública³¹⁶. Estas críticas inciden en el hecho de que la preocupación de Rawls por la estabilidad configuran la esfera pública, el ámbito político, en función de un consenso de valores. Cuando otras visiones, pluralistas en sentido fuerte, conciben la esfera

³¹³ RAWLS, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 189.

³¹⁴ Rawls define el alcance del consenso entrecruzado de las doctrinas comprehensivas cuando afirma: “supone un acuerdo lo suficientemente profundo como para afectar a ideas como la de una sociedad como un sistema equitativo de cooperación y la de los ciudadanos como razonables, racionales, libres e iguales. En lo que representa a su amplitud, el consenso abarca los principios y valores de una concepción política (en este caso, la justicia como equidad) y se aplica a la justicia básica como un todo”. RAWLS, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 181.

³¹⁵ Rawls afirma que “Dado el hecho del pluralismo razonable, dos son las cosas que consiguen el esfuerzo de conciliación de la razón pública – eximiéndonos con ello de la observancia de doctrinas generales y comprehensivas: primero, identifica el papel fundamental desempeñado por los valores políticos al expresar los términos de una cooperación social equitativa consecuente con el respeto mutuo entre ciudadanos libres e iguales; y segundo, consigue un ajuste concordante suficientemente inclusivo entre los valores políticos y otros valores en un consenso entrecruzado”. RAWLS, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 190.

³¹⁶ Estas críticas comunitaristas a la justicia como imparcialidad de Rawls serán desarrolladas en el capítulo 2 *Paisajes después de la batalla*: Sobre la polémica liberal comunitarista.

pública como la explicitación de las diferencias, un proceso dinámico de negociación y compromiso.

Otros enfoques de esta versión débil del pluralismo afirman que el consenso no se debe realizar tanto sobre las concepciones del bien, sino sobre las concepciones de mal. Esta idea la ha sostenido Garzón Valdés³¹⁷. Según esta visión, la disparidad de las concepciones sobre la vida buena no se da cuando se trata de calificar los males. Es posible formular un consenso moral sobre los males. Esta posición puede recibir críticas, ya que parte de la consideración de que no existen diversas concepciones de mal. Una posición multiculturalista o comunitarista consideraría que las diferentes culturas tienen una valoración diferente de los males. Otras posiciones podrían alegar que los males indican la ausencia de bienes y que esta formulación simplemente traduce las implicaciones de un consenso sobre las concepciones del bien.

³¹⁷ Garzón Valdés caracteriza su propuesta con estos términos:

- i) *No existen diversas concepciones del mal(o del ill-being) .*
 - ii) *Aquellas máximas o reglas de conducta que propician el mal radical son absolutamente irrazonables. Son expresión de una irracional perversión.*
 - iii) *Aquellas máximas o reglas de conducta que propician la imposición de un mal son 'prima facie' irrazonables.*
 - iv) *Si la consecuencia concreta de una regla tiene consecuencias absolutamente irrazonables, esa regla debe ser abandonada: es absolutamente injustificable.*
 - v) *Si la aplicación concreta de una regla tiene consecuencias 'prima facie' irrazonables, esta regla debe ser sometida a examen y modificada o especificada de forma tal que aquellas desaparezcan. En todo caso requiere ser justificada. La interrelación parcial de hechos y valores puede ser aquí de utilidad.*
 - vi) *Una regla o máxima de comportamiento será considerar como razonable mientras no se demuestre su irrazonabilidad (absoluta o 'prima facie').*
 - vii) *El ámbito de lo irrazonable es moralmente inaccesible, el de lo razonable tiene un carácter residual: en él pueden realizarse aquellas acciones cuya imposibilidad deóntica no está determinada por lo irrazonable.*
 - viii) *Por lo tanto, acuerdos razonables no son aquellos que realizan personas razonables sino que personas razonables son aquellas que no se saltan el cerco de la irrazonabilidad. En este sentido, podría hablarse de pautas de irrazonabilidad o de racionabilidad.*
- O sea, que el razonamiento sería el siguiente:*
- i) *Personas razonables son aquellas que rechazan máximas irrazonables de acción.*
 - ii) *Esto vale para todas las personas, cualquiera que sea su concepción de lo bueno.*
 - iii) *Las concepciones de lo bueno no son inconmensurables, como suelen sostener algunas versiones del multiculturalismo.*
 - iv) *Todas aquellas concepciones de lo bueno que excluyen máximas irrazonables son razonablemente aceptables.*

Entre dos concepciones de lo bueno razonablemente aceptables, aquella que permite una promoción mayor del bienestar (entendido como un mayor alejamiento del mal-estar) es mejor.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto, "El consenso democrático: Fundamento y límites del papel de las minorías", Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho, núm. 0, (1-17), pp. 13-14.

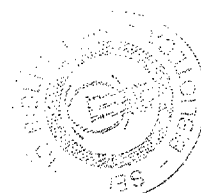
Desde un bagaje filosófico diferente, Sartori también presenta una versión débil del pluralismo. La intención del autor de *La sociedad multiétnica* es presentar el pluralismo, como valor característico de las sociedades democráticas, en colisión con el multiculturalismo, como un proyecto creador de diferencias³¹⁸. Según esta posición, el hecho de la multiculturalidad no debe confundirse con la ideología multiculturalista³¹⁹. La propuesta pluralista de Sartori se plantea como una respuesta al hecho del pluralismo cultural que se basa en el valor de la tolerancia, pero no busca incentivar ilimitadamente la diversidad, ya que “el pluralismo defiende pero también frena la diversidad”³²⁰. Esta versión débil del pluralismo considera prioritario el consenso de los valores de la esfera pública y secundarias las diversas manifestaciones del pluralismo cultural³²¹. Es una concepción de diversidad contenida que considera que el pluralismo tiene sus límites. Sartori plantea que “¿hasta qué punto una tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante ‘extranjeros culturales’ sino a abiertos y agresivos ‘enemigos culturales’? En una palabra, ¿puede aceptar el pluralismo, llegar a aceptar su propia quiebra, la

³¹⁸ Sartori afirma que “el pluralismo no ha sido nunca un ‘proyecto’. Ha surgido a trompicones de un nebuloso y sufrido proceso histórico. Y aunque sí es una visión del mundo que valora positivamente la diversidad, no es una fábrica de diversidad, no es un ‘creador de diversidades’, una *diversity machine*. El multiculturalismo es un proyecto en el sentido exacto del término, dado que propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica. Y es al mismo tiempo un creador de diversidades que, precisamente, fábrica la diversidad, porque se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de ese modo llega incluso a multiplicarlas”. SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azua, p. 123.

³¹⁹ Sartori afirma: “Pluralismo y multiculturalismo no son en sí nociones antitéticas, nociones enemigas. Si el multiculturalismo se entiende como una situación de hecho, como una expresión que simplemente registra la existencia de una multiplicidad de culturas (con una multiplicidad de significados a precisar), en tal caso un multiculturalismo no plantea problemas a una concepción pluralista del mundo. En ese caso, el multiculturalismo es sólo una de las posibles configuraciones históricas del pluralismo. Pero si el multiculturalismo, en cambio, se considera un valor, y un valor prioritario, entonces el discurso cambia y surge el problema. Porque en ese caso pluralismo y multiculturalismo de pronto entran en colisión”. SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, op. cit., p. 61.

³²⁰ Sartori sostiene que “si una sociedad es culturalmente heterogénea, el pluralismo la incorpora como tal. Pero si una sociedad no lo es, el pluralismo no se siente obligado a multiculturalizarla. El pluralismo aprecia la diversidad y la considera fecunda. Pero no supone que la diversidad tenga que multiplicarse, y tampoco sostiene, por cierto, que el mejor de los mundos posibles sea un mundo diversificado en una diversificación eternamente creciente. El pluralismo –no se olvide– nace en un mismo parto con la tolerancia y la tolerancia no ensalza tanto al otro y a la alteridad: los acepta. Lo que equivale a decir que el pluralismo defiende pero también frena la diversidad”. SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, op. cit., p. 62.

³²¹ Sartori afirma: “y por tanto el pluralismo se reconoce en una diversidad contenida. Y la misma lógica se aplica, *mutatis mutandi*, a la sociedad pluralista, que también debe compensar y equilibrar multiplicidad con cohesión, impulsos desgarradores con mantenimiento del conjunto”. SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, op. cit., p. 63.



ruptura de la comunidad pluralista?”³²². El argumento de Sartori considera que la inmigración musulmana no se puede integrar en las democracias occidentales porque el islam no distingue entre religión y política.

Esta visión de Sartori ha generado una polémica considerable. Laporta critica la importancia que Sartori da a la comunidad en su argumentación³²³, que lleva a plantear la cuestión en términos de culturas frente a culturas y no de integrar a individuos en espacios públicos definidos desde los derechos individuales³²⁴. Sendagorta muestra el islam como un fenómeno más complejo que la visión de Sartori y que la clave está en el proceso de modernización interno que se afirma frente a posiciones integristas³²⁵. Velasco considera que la no integrabilidad de los inmigrantes musulmanes que defiende Sartori se basa en estereotipos comunes contra los que argumenta contrafácticamente³²⁶.

³²² SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, op. cit., pp. 53-54.

³²³ Sartori afirma: “mi discurso debe llegar, para ser completo, a la noción de comunidad, porque ya no podemos dar por descontado que la unidad política por excelencia sea el Estado-nación, lo que nos obliga a repensar el problema. Y, para repensarlo, hay que volver a aquella unidad primaria de todas las construcciones sociopolíticas que es, precisamente, la comunidad”. SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, op. cit., pp. 43-44.

³²⁴ Laporta afirma que “es evidente que la cultura islámica, concebida así, es incompatible con la cultura pluralista. Cultura frente a cultura no hay solución. Pero si no se trata de integrar culturas en culturas, sino de integrar individuos en espacios públicos definidos desde los derechos individuales, las cosas son distintas”. LAPORTA, Francisco Javier, “Inmigración y respeto”, *Reseña del libro: SARTORI, Giovanni, La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Ed. Tecnos, Madrid, 2001. Claves de la razón práctica, núm. 114, 2001, (64-68), p. 68.

³²⁵ Sendagorta afirma que “no está desde luego la disposición de Giovanni Sartori y de tantos otros intelectuales laicos a ultranza, cuya visión de un Islam inmutable no se ha revisado desde aquel ‘sueño invencible del Islam’, tan glosado por los viejos orientistas. Su interpretación de un fenómeno complejo como es el del islamismo, bajo la única guía de un anticlericalismo obsesivo, les incapacita para comprender sus claves profundas y la propia naturaleza de los desafíos planteados. Sin embargo, la experiencia del proceso de modernización en España nos debiera incitar a abordar estas cuestiones con menos restricciones mentales, abiertos a considerar, como hace irónicamente Conrad en su novela *Nostromo*, que al fin y al cabo los caminos del progreso humano son inescrutables”. SENDAGORTA, Fidel, “Islamismo y modernización”, *Claves de la razón práctica*, núm. 115, 2001, (49-51), p. 51.

³²⁶ Velasco afirma: “con respecto al mundo musulmán se han afianzado interpretaciones basadas en falaces criterios especialistas: una cultura monolítica, inmodificable en sus aspectos fundamentales y portadora de un tradicionalismo irracional y agresivo. Difícilmente hay voluntad de integrar al emigrante musulmán cuando se adjudica el tópico, falso por acrítico y generalizante, de fundamentalismo islámico, cuando no de terrorista. Y en relación con la diversidad que representa el Islam instalado en Occidente, la ignorancia también resulta inmensa. Así, por ejemplo, apenas se sabe nada acerca del proceso de consolidación de las segundas y terceras generaciones de inmigrantes musulmanes en Europa, de las importantes transformaciones que experimentan la identidad y la vivencia religiosa de estos jóvenes, que también se sienten europeos. (...) Más controvertida resulta otra afirmación suya: que esta dificultad (de integración) obedece a la falta de voluntad que manifiestan los propios emigrantes musulmanes; lejos de buscar integrarse, crearían compartimentos estancos, auténticos guetos que ponen en peligro a la sociedad abierta. El fenómeno de la compartimentación ha sido estudiado por Gilles Kepel en *Al oeste de Alá. La*

Es importante no confundir islamismo y fundamentalismo, algo que subyace a la argumentación de *La sociedad multiétnica*³²⁷. De Lucas critica que el discurso antimulticulturalista de Sartori cae en la falacia de la generalización, ya que extiende a los individuos como miembros de un grupo, las características atribuidas como esencias a ese grupo³²⁸. Lo que le permite construir la categoría de extranjeros no integrables ya que son ‘enemigos culturales’. Lo relevante de esta polémica es que se plantea sobre los límites de lo tolerable para las sociedades democráticas. Lo que pone en evidencia que el pluralismo se afirma sobre un consenso de valores a los que no se debe renunciar. La clave es cómo se definen esos valores. Una forma es basarse en los elementos comunes de matriz cultural y comunitaria y otra forma sería afirmar valores procedimentales que definan un catálogo de derechos. Sartori comete el error de confundir estos niveles en su discurso y también ofrece una imagen distorsionada y parcial del *otro*.

Existen otras posiciones que conciben el pluralismo asumiendo más implicaciones filosóficas, que suponen una versión fuerte del pluralismo. Se puede destacar la propuesta del pluralismo epistémico de Olivé y la propuesta de pluralismo agonista de Berlin y Gray. Ambas visiones minimizan el consenso sobre verdades objetivas, dan prioridad a las implicaciones filosóficas del pluralismo y proponen, ante la limitación del papel de la teoría que supone el pluralismo de mundos de hecho -Olivé- o el pluralismo de valores -Berlin, Gray-, la importancia de las soluciones de *modus vivendi*. Ambas propuestas pluralistas, epistémica y agonista, están claramente diferenciadas, pero coinciden

penetración del Islam en Occidente (Paidós, Barcelona, 1995), en donde se muestra cómo la propia comunidad musulmana instalada en Francia lo considera una amenaza para sí misma”. VELASCO, Juan Carlos, “Los límites del pluralismo cultural ¿Stop a la inmigración musulmana?”, *Isegoria*, 2002, (277-283), p. 282.

³²⁷ En un artículo posterior Sartori vuelve a equiparar la inmigración musulmana con el fundamentalismo: “Ni mi argumento presume que el musulmán sea un fundamentalista en su casa, o sea, de partida. Da incluso por descontado, en hipótesis, que no lo sea. Lo que no quita que lo pueda ser de llegada una vez llegado a Occidente. Porque el desarraigo le deja con el único refugio de la fe y de la mezquita. Y hoy el fundamentalismo islámico se concentra y anida precisamente ahí”. SARTORI, Giovanni, “El Islam y la inmigración”, *Claves de la razón práctica*, núm. 117, 2001, (10-15). p. 15.

³²⁸ LUCAS, Javier de, *Globalització i identitats*, op. cit., p. 49.

en resaltar la imposibilidad teórica de llegar a soluciones unívocas para todos los problemas. Son una apelación al diálogo, la negociación y el compromiso para conseguir soluciones siempre parciales.

La versión fuerte de pluralismo que propone Olivé puede denominarse como *pluralismo epistémico*³²⁹. Esta basada en una propuesta constructivista pluralista que resalta el papel de las comunidades epistémicas en la conformación de los marcos conceptuales que permiten calificar la corrección o incorrección de los juicios morales. Esta visión rechaza el relativismo, ya que considera que la realidad y la constitución biológica de la especie imponen sus límites³³⁰. El pluralismo epistémico considera que cada marco conceptual establece la corrección o incorrección de las creencias morales, pero que la realidad impone límite según los cuales no todos los puntos de vista son igualmente valiosos, ni todo da igual, ni todo está permitido³³¹. Olivé afirma que “esto supone admitir una realidad que es objeto de conocimiento, pero se trata de una realidad que se “deja” conocer de muy diversas maneras, aunque no de “cualquier” manera”³³².

Los valores se construyen sobre la base de marcos conceptuales y prácticas cognitivas que dependen de las diferentes comunidades epistémicas. De esta

³²⁹ Olivé no alude a esta denominación específicamente pero sintetiza su noción de pluralismo, ya que se basa en una propuesta constructivista pluralista que se apoya en los marcos conceptuales de las diferentes comunidades epistémicas. También cabe destacar que aunque no es mencionado explícitamente este esquema de pluralismo epistémico guarda similitudes con la posición comunitarista. Por ejemplo, Sandel habla de autoentendimientos compartidos y comunidad constitutiva, Taylor habla de marcos referenciales y horizontes de significación y comunidad de referencia. En esta visión subyace la idea de la importancia de la comunidad en la conformación de los valores morales de los individuos.

³³⁰ Olivé considera que su propuesta pluralista es realista según estas tres proposiciones, pero descarta que sea posible describir X de manera completa y verdadera:

- 1) Existe algo que llamamos realidad. Como no sabemos nada mas de eso que llamamos realidad, decimos que existe X=realidad.
- 2) La existencia de X es independiente de toda representación y de toda práctica de los seres humanos o de cualquier ser cognoscente y práctico.
- 3) X tiene una estructura que también es independiente de toda representación.

OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós UNAM, México, 1999, p. 126.

³³¹ OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós UNAM, México, 1999, p. 124.

³³² Olivé afirma que “el meollo de la concepción pluralista con respecto al conocimiento es que existen diferentes maneras legítimas de conocer la realidad, por medio de prácticas y de recursos cognitivos de los seres humanos. Esto supone admitir una realidad que es objeto de conocimiento, pero se trata de una realidad que se ‘deja’ conocer de muy diversas maneras, aunque no de ‘cualquier’ manera”. OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, UNAM, México, 1999, p. 121.

forma, considera que existe una pluralidad de mundos de hecho³³³. Para marcar sus diferencias, Olivé caracteriza el relativismo basándose en cuatro proposiciones:

R1) *No hay estándares de evaluación cognoscitiva y moral que sean absolutos ni universales* El pluralista epistémico aceptaría esta proposición, ya que cada comunidad epistémica provee de diferentes marcos conceptuales para valorar la corrección de las creencias morales. La aceptación de esta proposición separa a la versión fuerte y la versión débil del pluralismo, ya que no considera que sea posible un consenso racional universal. La versión débil del pluralismo se basaba en presuponer un consenso sobre los valores de la esfera pública. Olivé considera que ese consenso racional universal no es compatible con el pluralismo epistémico y lo justifica sobre la base de tres motivos: 1) plantea una idealización extrema, a la cual parecería imposible llegar; 2) supone una noción de racionalidad universal que, si se entiende como un conjunto de reglas de inferencias y estándares de evaluación universales, es incompatible con el pluralismo; 3) el consenso universal entre los seres humanos, en todo lo importante que es para ellos, sería indeseable, toda vez que la idea de un consenso universal mantiene la de una única manera correcta de ver el mundo. Recordemos que el pluralismo sostiene que hay muchas maneras de ver el mundo, ninguna de las cuales es *la correcta*³³⁴.

R2) *La validez de los estándares de evaluación siempre es relativa sólo a un sistema particular de creencias, normas, valores y fines y, por consiguiente, esos estándares carecen de validez y fuerza fuera de ese sistema.* El pluralista epistémico niega R2 y, en cambio, afirma otra proposición: P2) La evaluación de normas o acciones y pretensiones de conocimiento específicas debe hacerse

³³³ Olivé sostiene que “el pluralista explica el hecho de que haya visiones del mundo (o marcos conceptuales) incompatibles, que, sin embargo, conducen a creencias correctas –o permiten juzgar ciertas acciones como moralmente correctas–, reconociendo con el constructivista que si bien los objetos del conocimiento dependen de los esquemas conceptuales y de las prácticas, *también dependen de esa realidad independiente*”. OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 124.

³³⁴ OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 167.

siempre desde algún punto de vista, y la validez no es independiente de un sistema de creencias, normas, valores y fines³³⁵, con lo cual no se niega que los diversos estándares pueden tener fuerza y validez en otros sistemas distintos del cual se originaron.

R3) *Las pretensiones de conocimiento, o evaluaciones éticas, en toda circunstancia deben hacerse sólo con los estándares del marco conceptual pertinente.* El pluralista epistémico rechaza que todas las decisiones y acciones deban juzgarse siempre sólo con los criterios internos de la comunidad de quien actúa. El pluralismo no encuentra razones para prohibir las evaluaciones epistémicas y morales de normas, acciones o creencias de otros sistemas según los criterios propios³³⁶.

R4) *Cualquier punto de vista puede ser tan bueno como otro (“anything goes”)*³³⁷. El pluralista epistémico no considera que todos los puntos de vista sean igualmente buenos, ya que reconoce los constreñimientos impuestos por la realidad X, así como por la constitución biológica común a todos los miembros de la especie. Si bien el pluralismo sostiene que no existen criterios absolutos de evaluación, sí exige que se hagan evaluaciones éticas y epistémicas³³⁸.

Las diferencias entre pluralismo y relativismo se establecerían en la validez y fuerza intersistémica de las diferentes evaluaciones de los sistemas morales, fuera de su sistema original. El pluralismo considera que las creencias morales están siempre articuladas en función de algún punto de vista, de marcos conceptuales en función de las diversas comunidades epistémicas, pero, a diferencia del relativismo, esto no limita su validez para evaluar otras creencias morales³³⁹. El

³³⁵ OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 173.

³³⁶ OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 174.

³³⁷ OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 172.

³³⁸ OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 174.

³³⁹ Olivé afirma que “El pluralismo admite que cada cultura tiene sus propios estándares de evaluación y que en ocasiones pueden ser incommensurables con los de otras culturas, pero niega que de ahí se siga que las evaluaciones de los sistemas morales o cognoscitivos siempre tengan que hacerse de acuerdo con los

relativismo parece abocar a comunidades en forma de compartimentos estancos, sin relación posible entre ellas. Sin embargo, el pluralismo es favorable al diálogo entre miembros de comunidades diversas para mejorar el conocimiento mutuo y posibilitar los acuerdos³⁴⁰. Las interacciones entre miembros de las diferentes comunidades parten de las diferentes visiones del mundo para afirmar que el diálogo es un buen medio para mejorar la comprensión recíproca, mediante un ejercicio de interpretación, mientras posibilita llegar a acuerdos de carácter parcial y ejercer la capacidad de crítica³⁴¹. El diálogo transcultural favorece los acuerdos parciales entre miembros de comunidades diferentes, como afirma Olivé: “esto exige que, de común acuerdo, quienes interactúan establezcan estándares de evaluación dentro del contexto de interacción”³⁴². Esto supone llegar a acuerdos sobre el procedimiento o sobre algunas nociones básicas, que no implican estándares absolutos ni universales³⁴³. Olivé considera que es posible llegar a acuerdos sobre cuestiones específicas partiendo de marcos conceptuales diferentes desde contextos intraculturales o transculturales.

Esta versión fuerte del pluralismo que presenta Olivé coincide en varios aspectos con la visión comunitarista. La relevancia de la comunidad en la conformación de los marcos conceptuales que permiten valorar las creencias morales es una

estándares internos o propios de cada sistema”. OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 176.

³⁴⁰ Olivé afirma que “el hecho de que los miembros de diferentes comunidades epistémicas o culturas vivan en mundos diferentes, incluso inconmensurables, no significa que no puedan establecer procesos comunicativos mediante los cuales los miembros de cada comunidad aprendan el lenguaje de la otra y comprendan las categorías con las que otros han conceptualizado su mundo. Tampoco significa que no puedan ponerse de acuerdo sobre algunas cuestiones para realizar prácticas coordinadas si les interesa fijarse metas y proyectos comunes”. OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 151.

³⁴¹ Olivé sostiene: “el pluralismo alienta la interacción y la interpretación recíproca entre miembros de culturas diferentes, aun cuando tenga diferentes concepciones del mundo y estándares de evaluación distintos. El pluralismo contempla la posibilidad de interacción entre miembros de diferentes culturas, tanto instrumental -es decir, orientada a la obtención de un fin específico-, como dialógica -orientada a la comprensión recíproca mediante esfuerzos de interpretación-; también contempla la posibilidad de acuerdos, aunque no sean necesariamente completos en todos los asuntos de orden cognoscitivo o moral, así como la posibilidad de crítica desde un punto de vista a otro, lo cual también requiere ciertos acuerdos”. OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., p. 180.

³⁴² OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós UNAM, México, 1999, pp. 181-182.

³⁴³ Olivé afirma que “para esto no es necesario suponer estándares absolutos de racionalidad ni supuestos universales, por ejemplo, acerca de los conceptos sustanciales sobre el individuo y la sociedad. Basta con que en cada caso de interacción se acuerde entre los interesados las reglas básicas de procedimiento y los conceptos sustanciales básicos -como el de dignidad o necesidad básica- a partir de los cuales se prosiga la interacción que interesen a las partes.” OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., pp. 181-182.

formulación de la tesis social del yo situado, característica del comunitarismo. Algunas críticas que se pueden esbozar a esta propuesta del pluralismo epistémico vendrían de cuestionar su caracterización respecto del relativismo. En concreto, es poco claro qué límites impone la realidad independiente respecto a los marcos conceptuales de las diferentes comunidades epistémicas. También cabe pensar que el límite de la constitución biológica de la especie debe en alguna medida suponer una definición de naturaleza humana común o de estandar universal. La tesis social del yo situado de la posición comunitarista recibe críticas porque no explica adecuadamente la autonomía individual y el pluralismo interno de las comunidades. No está claro si un individuo puede voluntariamente abandonar una comunidad epistémica o es un rasgo indeleble de su identidad. También es necesario clarificar cómo la comunidad epistémica gestiona el pluralismo interno y la existencia de minorías. Es decir, de concepciones del mundo basadas en marcos conceptuales que difieren de la interpretación mayoritaria, en la que se basa la comunidad. Por último, cabe plantearse si las posibilidades de que el diálogo transcultural fructifique el acuerdo, sobre cuestiones específicas desde concepciones del mundo diferentes, no está presuponiendo implícitamente mayores similitudes entre los valores de las comunidades epistémicas que las que se quiere admitir. De alguna forma, la posibilidad de dialogar y llegar a acuerdos en contextos transculturales conlleva que existen algunos valores universales comunes, al menos de carácter formal. En la propuesta de Olivé los límites del pluralismo son la realidad independiente y la constitución biológica de la especie. Sin embargo, la articulación y el alcance de ambos conceptos, en el marco de su teoría, adolecen de algunas dosis de vaguedad.

Otra versión fuerte del pluralismo es el enfoque de Berlin y Gray con su idea de pluralismo *agonista*. Una de las ideas principales es que “el bien humano se manifiesta en modos de vida rivales”³⁴⁴. Esta posición sostiene que los valores

³⁴⁴ GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001, traducción de Mónica Salomón, p. 47.

morales son plurales y están en conflicto. No existe la posibilidad teórica de encontrar una única jerarquía de valores morales que determine en cada momento la solución para el caso concreto. Esto supone una visión que replantea los límites teóricos de la filosofía como una herramienta coherente que aporte, en cada situación, una única respuesta moral correcta³⁴⁵. Esta propuesta de Berlin y Gray no podría ser explicada sino es con relación al concepto de *incommensurabilidad*. Esta idea supone que no es posible la comparación entre dos valores. Es decir, no se puede afirmar teóricamente una jerarquía entre libertad e igualdad, el ejemplo típico de Berlin, sino más bien, que son valores plurales en conflicto³⁴⁶. Según Gray, el origen de los bienes incommensurables está: a) en las convenciones que rigen la vida moral en las culturas particulares, b) cuando el mismo bien es interpretado de manera diferente por las diferentes culturas, c) cuando las diferentes culturas ensalzan diferentes bienes y virtudes³⁴⁷. Este enfoque asume que la incommensurabilidad no es sólo entre valores, sino que los valores, a su vez, son internamente plurales. En la forma que usualmente las personas utilizan en sus razonamientos morales también se da incommensurabilidad, entre valores e interna a los valores, que impide dar teóricamente una única solución correcta para cada caso. La crítica que podría recibir esta posición es que es una forma de relativismo. Berlin y Gray aclaran que su visión no pone en cuestión la existencia de verdades morales objetivas, lo que afirma, concretamente, es que éstas son objetivamente plurales. Según Berlin la afirmación de que existen valores universales no debe traducirse en un monismo racionalista³⁴⁸. Su posición moral busca ser una mejor descripción de

³⁴⁵ Gray sostiene que “si la vida ética alberga conflictos de valores que son racionalmente imposibles de decidir, ésta es una verdad que debemos aceptar, no algo que debamos intentar barrer bajo la alfombra en pro de la consistencia teórica”. GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 50.

³⁴⁶ Gray afirma que “los bienes tienen un valor incommensurable no significa que un bien sea incomparablemente más valioso que otro, significa que semejante comparación no es posible”. GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 56.

³⁴⁷ GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 50.

³⁴⁸ Berlin critica la intuición racionalista de una única solución para cada conflicto, su visión proclama el conflicto de valores: “La noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no sólo me parece inalcanzable (eso es una perogrullada) sino conceptualmente ininteligible, no sé qué se entiende por una armonía de este género. Algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable.

cómo realmente funciona la moralidad en los seres humanos que, recordando de un célebre pasaje de Kant, considera que “*de la madera torcida de la humanidad no se hizo ninguna cosa recta*”³⁴⁹. Esto significa que existe un mundo objetivo de valores, lo que le separa del relativismo, y que éstos están en conflicto y son internamente plurales, lo que le separa del monismo³⁵⁰.

La profundidad filosófica del enfoque del pluralismo agonista viene a socavar muchos de los planteamientos e intuiciones morales con las que usualmente se caracterizan las aproximaciones filosóficas³⁵¹. En este sentido, en contra de la versión débil del pluralismo, no considera que sea posible afirmar un consenso

Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas, los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser que no admiten duda posible. Sólo puedo decir que los que descansan en el lecho de un dogma tan cómodo son víctima de formas de miopía autoprovocada, de anteojeras que pueden proporcionar satisfacción pero no una comprensión de lo que es el ser humano”. BERLIN, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, op. cit., p. 32.

³⁴⁹ Berlin afirma: “hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrán sobrevivir. Pocos querrían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato irracional. No hay nada que justifique transigir con eso. Pero, por otra parte, la búsqueda de la perfección me parece una receta para derramar sangre que no es la mejor ni aunque lo pidan los idealistas más sinceros, los más puros de corazón. No ha habido moralista más riguroso que Immanuel Kant, pero hasta él dijo en un momento de iluminación ‘*De la madera torcida de la humanidad no se hizo ninguna cosa recta*’. Meter a la gente a la fuerza en los uniformes impecables que exigen planes en los que se cree dogmáticamente es casi siempre un camino que lleva a la inhumanidad. No podemos hacer más de lo que podemos: pero eso debemos hacerlo a pesar de las dificultades”. BERLIN, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, op. cit., p. 37.

³⁵⁰ Berlin sostiene que “hay un mundo de valores objetivos (...). Lo que es evidente es que los valores pueden chocar; por eso es por lo que las civilizaciones son incompatibles. Puede haber incompatibilidad entre culturas o entre grupos de la misma cultura, entre usted y yo. Usted cree que siempre hay que decir la verdad, pase lo que pase, yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado doloroso o demasiado destructivo. Podemos discutir nuestros puntos de vista, podemos intentar encontrar un terreno común, pero al final lo que usted persigue puede no ser compatible con los fines que yo considero, a los que he consagrado mi vida. Los valores pueden muy bien chocar dentro de un mismo individuo, y eso no significa que unos hayan de ser verdaderos y otros falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunos un valor absoluto, pero no es compatible con lo que puede ser para ella valores no menos fundamentales (la piedad, la compasión) en ciertos casos concretos”. BERLIN, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, op. cit., pp. 30-31.

³⁵¹ Gray sostiene que “muchos filósofos rechazan la propia idea de la incommensurabilidad. Sería extraño que no fuera así. La incommensurabilidad se mofa de las esperanzas en que se fundó la filosofía. Si hay valores incommensurables, el proyecto socrático de una reconstrucción racional de la vida ética debe abandonarse o al menos enmendarse. Sin embargo, los valores incommensurables no subvierten la razón en ética. Lo que hacen es socavar una concepción errónea de la razón”. GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 62.

sobre los valores morales³⁵². Esto supone un compromiso fuerte con el pluralismo que busca en las soluciones de *modus vivendi* el modo de resolver los conflictos. Gray considera que éstas “no se basan en que sea un tipo de valor trascendente que todos los modos de vida están obligados a ensalzar, sino en que todos o casi todos los modos de vida tienen interés que hace que valga la pena intentar llegar a una coexistencia pacífica”³⁵³. Lo que supone una apuesta por la diversidad humana, una reducción del alcance explicativo de las propuestas teóricas basadas en el monismo racionalista y una apelación pragmática a la resolución de los conflictos. Esta versión del pluralismo agonista no pone en cuestión que sea posible llegar a verdades morales, sino que pone en duda las posibilidades de la razón teórica para afirmar una única respuesta correcta en cada caso³⁵⁴. En la versión débil del pluralismo se afirma un consenso de valores morales en la esfera pública que es la base del pluralismo razonable de formas de vida en la esfera privada. En la versión fuerte de pluralismo se afirma que el conflicto de valores morales, debido a su inconmensurabilidad, aboca a soluciones que busquen la coexistencia pacífica de formas de vida diversas³⁵⁵. Ambos son enfoques pluralistas que otorgan un diferente papel a los límites de la filosofía y a la relevancia que puedan tener las soluciones pragmáticas³⁵⁶. Gray

³⁵² Gray afirma que “deberíamos adoptar una filosofía liberal cuyo ideal-guía no sea la quimera del consenso racional o una idea de desacuerdo razonable, sino el *modus vivendi* entre modos de vida diferentes”. GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 49.

³⁵³ GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 155.

³⁵⁴ Gray sostiene que “sería vano negar que el *modus vivendi* es una concepción escéptica. Pero lo que niega no es la idea de que podemos apreciar la diferencia entre lo correcto y lo erróneo. Lo que niega es la creencia tradicional, heredada por la ortodoxia liberal contemporánea, de que los conflictos de valor no pueden tener más que una solución correcta. Abandonar esta idea no representa ninguna pérdida, puesto que supone que la diversidad de modos de vida y de regímenes es un signo de libertad humana, no un signo de error”. GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 159.

³⁵⁵ Gray afirma que “en el liberalismo coexisten dos filosofías. En la primera la tolerancia se justifica como un medio de alcanzar la verdad. Según esta concepción, la tolerancia es un instrumento de consenso racional y la diversidad de modos de vida se soporta gracias a la convicción de que está destinada a desaparecer. En la segunda filosofía, la tolerancia se valora como condición de paz y los modos de vida divergentes se parecían como marcas de la diversidad de la buena vida. La primera concepción respaldaba un ideal de convergencia última de valores, la segunda un ideal de *modus vivendi*. El futuro del liberalismo está en dar la espalda a la idea de consenso racional y asumir el *modus vivendi*”, GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 123.

³⁵⁶ Gray sostiene que “en filosofía política hay pocas verdades eternas. Tanto el liberalismo rawlsiano como el neohobbesianismo son respuesta al pluralismo moderno. El liberalismo rawlsiano intenta trascender el pluralismo desarrollando una concepción consensuada de justicia. Al hacerlo deposita unas

afirma que “el objetivo de la filosofía política es volver a la práctica con menos ilusiones. Para nosotros esto significa abandonar las ilusiones de que las teorías de la justicia y de los derechos pueden librarnos de las ironías y las tragedias de la política”³⁵⁷.

El pluralismo agonista critica a la versión débil del pluralismo porque detrás de su esquema subyacen fuertes implicaciones monistas³⁵⁸. Cuando Rawls afirma que el consenso entrecruzado entre las doctrinas comprensivas implica un acuerdo sobre los principios de la justicia como imparcialidad está afirmando una posición universalista de considerable densidad filosófica, que el pluralismo de valores pondría en cuestión³⁵⁹. El pluralismo agonista que defienden Berlin y Gray busca ser una descripción más realista y más adaptable a las situaciones de pluralismo cultural, ya que su objetivo no es afirmar un consenso de valores, sino buscar la coexistencia pacífica a través de acuerdos de *modus vivendi*.

La versión débil del pluralismo criticaría al pluralismo agonista porque las implicaciones de la inconmensurabilidad de los valores supone relegar a la teoría a un papel testimonial que, en última instancia, dificulta, cuando no imposibilita, la resolución de los conflictos. En esta línea, Dwokin sostiene que si se afirma una metaética del pluralismo de valores “podemos colapsarnos en la indecisión y

exageradas esperanzas en el consenso superpuesto que imagina haber encontrado en algunas sociedades tardomodernas. En consecuencia, su objetivo real es la restauración de una monocultura ética inexistente o en vías de desaparición. En cambio la filosofía neohobbesiana del *modus vivendi* se adapta bien a aquellas sociedades, actuales y futuras, en las que coexisten muchos modos de vida”. GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 158.

³⁵⁷ GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 158.

³⁵⁸ Gray afirma que “la tolerancia liberal intenta atemperar las argumentaciones universales rivales sobre el bien con un ideal de desacuerdo razonable, pero nunca abandono la esperanza en la posibilidad de alcanzar un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible para la humanidad. El *modus vivendi* continúa la búsqueda liberal de la coexistencia pacífica, pero lo hace dejando atrás la creencia en que un modo de vida o un único tipo de régimen podrían resultar ser los mejores para todos”. GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 159.

³⁵⁹ Gray afirma: “Todo lo que el pluralismo de valores implica es que las morales poderosamente universalistas –religiosas o políticas– son ilusiones. De la manera en que suelen interpretarse, el liberalismo es justamente una de esas morales universalistas, en la medida en que sostiene que un régimen y sólo uno puede ser plenamente legítimo. Si el pluralismo de valores tiende a erosionar tales reivindicaciones universalistas, no pierde al mismo tiempo defender la coexistencia pacífica como un imperativo universal”. GRAY, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, op. cit., p. 155.

concluir que, una vez que vemos la apelación de cada parte de la cuestión, no podemos simplemente decir, ciertamente sin ninguna confianza, qué pensamos³⁶⁰. Si se imagina el caso de un juez pluralista agonista que tuviera que decidir si son punibles los insultos raciales, su argumentación consideraría inconmensurables la libertad de expresión y la dignidad e igualdad de las personas pertenecientes a las minorías raciales³⁶¹. Basar su decisión exclusivamente en el pluralismo de valores comportaría que no podría decidir sobre la corrección de estas posiciones rivales. Dworkin considera que esta forma de pluralismo es demasiado citada como excusa para no decidir sobre los asuntos sustantivos más fundamentales³⁶². Pero precisamente la especial posición del juez reclama que necesariamente tenga que decidir en situaciones en las que se da un conflicto de valores. Apelar a la visión de que los valores son inconmensurables supone que el juez no podrá fundar su decisión en alguno que ellos basándose en que sea el más correcto. La teoría interpretativa de Dworkin parte de presupuestos diferentes que le llevan a considerar que existe una única respuesta correcta para cada caso³⁶³. Considera que el papel de la teoría no es simplemente reflejar los conflictos de valores, sino más bien, proveer de una reinterpretación

³⁶⁰ DWORKIN, Ronald, "Do liberal values conflict?", En LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (ed.), *The legacy of Isaiah Berlin*, New York Review of Books, New York, 2001, (73-90), p. 81.

³⁶¹ Dworkin afirma que "parece desconcertante cómo podríamos estar persuadidos, a la vez y al mismo tiempo, de que los ciudadanos tienen un derecho a que los insultos raciales no puedan ser proferidos y que los ciudadanos tienen el derecho de proferir insultos raciales. Pero aunque aceptemos finalmente estas dos pretensiones, al mismo tiempo no podemos pretender la visión positiva de que violamos los derechos de los ciudadanos con cualquier cosa que hagamos con el lenguaje racista". DWORKIN, Ronald, "Do liberal values conflict?", En LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (ed.), *The legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., p. 83.

³⁶² Dworkin afirma que "el pluralismo de valores, me parece, es demasiado citado como un tipo de excusa para no confrontar los asuntos sustantivos más fundamentales: es más fácil decir que nuestros valores están en conflicto, y que la mayoría ha elegido una opción mientras conoce que la minoría, con igual justificación, puede correctamente haber elegido otra, que hacen difícil el trabajo de identificar las concepciones correctas de los valores en cuestión. Pero debemos, igual que aquellos que disienten de nosotros, hacer un esfuerzo y tener una responsabilidad más honesta". VVAA, "Pluralism Discussion", en LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (ed.), *The legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., pp. 124-125.

³⁶³ En este artículo, Dworkin da argumentos a favor de su teoría de la única *respuesta correcta* frente a otras posiciones que reivindican la indeterminación de la moral. En ese sentido, afirma que "alguien que defienda una pretensión global de indeterminación sobre moral o ética o estética —es decir, que nunca existe una respuesta correcta para cualquier cuestión sobre lo que debemos hacer o cómo debemos vivir o qué es hermoso— tiene siempre un gran problema, y su necesidad para una teoría más abstracta que porte conclusiones globales es cada vez más evidente. Esto son verdaderamente heroicas pretensiones, de una extensa pretensión teórica, e intentar vestirlas con las modestas ropas del sentido común y practicalidad es más cómico que persuasivo". DWORKIN, Ronald, "Objectivity and Truth: You'd better believe it", *Philosophy and public affairs*, vol. 25, núm. 2, 1996, (87-139), p. 139.

armónica de esos valores³⁶⁴. Dworkin considera que la tesis de Berlin sobre el pluralismo de valores es original, interesante y ambiciosa, pero difícil de sostener³⁶⁵. El pluralismo agonista pone en cuestión el papel de la teoría para resolver conflictos. La incommensurabilidad de los valores cerca los límites de la Filosofía y aboca al sentido común y al pragmatismo. Lo que Dworkin plantea es que parece una vía fácil la constatación de los conflictos entre valores, pero que el esfuerzo teórico más valioso sea conseguir reconstrucciones que busquen la coherencia de los valores³⁶⁶.

Esta crítica de Dworkin a la versión fuerte del pluralismo agonista que presentan Berlin y Gray pone de relieve algunas de las constantes en las que se produce el debate acerca del pluralismo cultural. En este caso, la característica transversalidad de los *andamios* se pone de manifiesto. La reflexión sobre las posiciones metaéticas que se ha propuesto se basa en la diferente consideración sobre la diversidad moral. Existen posiciones que consideran que existen valores morales, que se pueden conocer y que forman una única jerarquía armónica. Estas teorías monistas tienen que justificar adecuadamente la densidad filosófica de sus asunciones metaéticas y epistemológicas. Sin embargo, si se aceptan sus presupuestos, provee de una única solución correcta para cada caso. Ésta sería una visión tradicional del papel que ha de cumplir la teoría, pero lo interesante es que traslada la discusión del ámbito normativo al ámbito de la fundamentación. La polémica liberal comunitarista no se ha centrado tanto en cuestiones

³⁶⁴ Dworkin sostiene que “creo que debería construir concepciones de nuestros valores -si podemos encontrar plausibles esas concepciones- que no produzcan conflictos profundos del tipo que estamos discutiendo”. VVAA, “Pluralism Discussion”, en LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (ed.), *The legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., (121-139), p. 132.

³⁶⁵ DWORKIN, Ronald, “Do liberal values conflict?” En LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (ed.), *The legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., p. 90.

³⁶⁶ Dworkin sostiene que “el argumento necesario para defender el pluralismo debe ser muy largo y complejo. Ese argumento debe mostrar, en el caso de que cada uno de los valores tenga algún tipo de conflicto conceptual con otro, porqué la interpretación de ese valor que produce el conflicto es el más apropiado. Nada es más fácil que componer definiciones de libertad, igualdad, democracia, comunidad y justicia que estén en conflicto con otras. Pero no mucho, en filosofía, es más difícil que mostrar porque éstas son las definiciones que debemos aceptar. No hay fórmulas mágicas para esa demostración. Quizá, después de todo, las más atractivas concepciones de los valores liberales más importantes son coherentes en la forma correcta. Aún no hemos dado razón para abandonar esa esperanza”. DWORKIN, Ronald, “Do liberal values conflict?”, en LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (ed.), *The legacy of Isaiah Berlin*, p. 90.

normativas como en los presupuestos y asunciones en los que se ha originado la teoría liberal. Lo que se pone en cuestión en las situaciones del pluralismo cultural es la posibilidad de la fundamentación de una única jerarquía de valores morales para cada caso. El culturalismo liberal considera que la neutralidad cultural del Estado es una falacia y que la esfera pública ha de reconocer las diferencias nacionales. La posición multiculturalista afirma que la visión que puede ofrecer una cultura es limitada y, por tanto, se ha de favorecer la diversidad cultural. En este sentido, las éticas procedimentales basadas en la imparcialidad y neutralidad pueden ser vistas desde su matriz occidental que no da cuenta adecuadamente de los matices y diferencias del mundo culturalmente diverso.

El relativismo ofrece una respuesta opuesta al monismo. Su consideración por la diversidad moral es tan importante que niega la objetividad de los valores. En una versión radical, es una versión escéptica que sostendría que no se pueden conocer los valores morales. En una versión débil, afirmaría que los valores son internos a cada sociedad. La viabilidad teórica de un relativismo escéptico se pone en cuestión al analizar sobre la base de qué criterios se justificaría la toma de decisiones y cómo fundamentar intersubjetivamente el ámbito de lo prohibido. La versión débil del relativismo puede aproximarse a la visión de las éticas contextualistas que profundizan en el significado social de la moralidad. La posición comunitarista incide en la importancia de los valores de la comunidad para la conformación de la identidad y la orientación moral de los individuos. Sin embargo, la heterogeneidad de los planteamientos comunitaristas no permite que esta importancia de la comunidad se traduzca expresamente en una adhesión al relativismo en su versión débil. Walzer propone una ética particularista que incide en los significados sociales de cada *esfera de la justicia* para la conformación de la moralidad. No obstante, no niega que existan valores universales y plantea una reconstrucción en estos términos: “un (tenue) conjunto de principios universales (densamente) adaptado a estas o esas circunstancias históricas. He sugerido anteriormente la imagen de un núcleo de moralidad

elaborado de formas distintas en diferentes culturas”³⁶⁷. Por tanto, ésta sería una versión pluralista, ya que afirma que existen valores morales universales que cada cultura interpreta.

Otro planteamiento contextualista que suele asimilarse con el relativismo es la posición multiculturalista. El énfasis por la diversidad cultural, la apelación a la cultura como argumento de justificación moral y la tesis del igual valor de culturas parecen implicar asunciones relativistas. La idea de que el relativismo es una *profecía que se cumple a sí misma* sugiere que afirmar que los valores son internos a cada cultura condena al esencialismo y fosilización cultural y a la incomunicación e inconmensurabilidad intercultural. En ese sentido la estrategia relativista no es un medio adecuado de gestión del pluralismo cultural. Es destacable que la propuesta multiculturalista de Parekh rechace expresamente el relativismo y proponga un universalismo no-etnocéntrico reconciliado con la diversidad cultural³⁶⁸. También es importante que considere las culturas como procesos dinámicos donde juega un papel la crítica cultural y alienta el diálogo intercultural como una forma positiva de gestionar la inescapable y enriquecedora diversidad cultural.

Si el monismo afirmaba una verdad universal y objetiva que negaba la diversidad moral, el relativismo enfatiza en tal extremo la diversidad moral que acaba por negar la universalidad y objetividad de la moral. Parece que el gran tema es la articulación del pluralismo que afirma valores universales y una diversidad moral limitada. Las diferentes posiciones varían en la interpretación, el alcance, el

³⁶⁷ WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, 1996, Madrid, traducción de Rafael del Águila, p. 36.

³⁶⁸ Su conciliación del universalismo con la diversidad cultural, Parekh la articula en base a cuatro puntos: Primero, los valores universales pueden ser comprendidos en una variedad de formas dependiendo de la minimalista o la maximalista. Segundo, como los valores universales son necesariamente generales y relativamente indeterminados, deberían lo más que sea posible estar articulados en el lenguaje de las normas. Tercero, no se deben confundir valores con mecanismos institucionales particulares. Cuarto, como cada sociedad disfruta de libertad moral para interpretar y priorizar el acordado cuerpo de valores universales, no podemos condenar sus prácticas simplemente porque sean diferentes de las nuestras o nos ofendan. Quinto, deberíamos alentar acuerdos regionales para definir y asegurar los valores universales. En PAREKH, Bhikhu, “No ethnocentric universalism”, en DUNNE, T.; WHEELER, J., *Human Rights in global politics*, op. cit., pp. 150-156.

contenido del reducto de moralidad que forman los principios universales. En la caracterización del pluralismo se ha destacado la versión débil, que presupone un consenso de valores, y la versión fuerte, que propone las soluciones de *modus vivendi*. La primera solución pluralista, en sentido débil, presenta el consenso de valores de la esfera pública como el límite del pluralismo razonable. Es una visión de la política como sinónimo de unanimidad y estabilidad. La segunda solución pluralista considera que el límite del pluralismo es la inconmensurabilidad de los valores³⁶⁹. La política sería sinónimo de conflicto entre visiones rivales que buscaría adhesiones para finalmente acordar soluciones de *modus vivendi*.

Las dos versiones del pluralismo otorgan un papel diferente a la teoría. La primera considera que es fundamentadora del consenso procedimental de valores morales. La segunda sostiene que pone en evidencia los conflictos irreconciliables entre valores morales. El pluralismo agonista de Berlin y Gray busca ser una mejor descripción de cómo funciona la moralidad de los seres humanos³⁷⁰. En particular, considera falso describir la moralidad como un conjunto armónico y coherente de valores. El papel de la teoría sería más modesto; como afirma Taylor, debería reconocer los conflictos y trabajar para reconciliar los bienes³⁷¹. Algunos, como Dworkin, sostendrían que es la función de la teoría dar una visión coherente de los valores, lo que es particularmente claro en la función interpretativa de los jueces.

³⁶⁹ La propuesta de pluralismo epistémico de Olivé estaría en la línea de la posición comunitarista, ya que afirma la relevancia de la comunidad epistémica para desarrollar los marcos conceptuales que permitan determinar algo como correcto o justo.

³⁷⁰ Taylor afirma que “si tengo una crítica, ésta es que parece haber establecido que el conflicto de bienes es como si estuviera escrito en los bienes en sí mismos. Cuando creo que surge de la complejidad y limitaciones de la vida humana”. TAYLOR, Charles, “Plurality of goods”, en LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (ed.), *The legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., p. 117.

³⁷¹ Taylor afirma que “podemos trabajar para reconciliar los bienes. Pero para esto ayuda en gran medida tener una teoría que permite reconocer los conflictos. Esto se lo debemos agradecer a Isaiah”. TAYLOR, Charles, “Plurality of goods”, en LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (ed.), *The legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., p. 119.

Lo que pone en cuestión el pluralismo agonista son los límites de la Filosofía para proveer de soluciones que se basen en un conjunto coherente de valores morales. Es una invocación al diálogo y al pragmatismo para la solución de conflictos. Otra vía es la de redefinir los valores en cuestión de forma no conflictiva, apelando a valores de mayor abstracción³⁷². Las situaciones relacionadas con el pluralismo cultural vienen a socavar, en algunas ocasiones, la posibilidad de dar una única solución correcta para cada caso. Lo que conlleva, a veces, conflictos irreconciliables entre visiones rivales. Una estrategia es un ejercicio de abstracción de las diferencias, para fundamentar un consenso. Otra es apelar al diálogo, desde la diferencia, para proponer una solución de *modus vivendi*. Estos enfoques sobre el pluralismo cultural no están necesariamente en contradicción. Las reivindicaciones de las minorías culturales han supuesto algunas reformulaciones del consenso en el sentido de un mayor nivel de abstracción de los valores o incluso excepciones expresas por motivos culturales en la legislación general. De la misma forma el diálogo sólo es posible desde la reciprocidad, desde parámetros universales de racionalidad formal y desde la confianza de la posibilidad de llegar a acuerdos. Son dos estrategias a tener en cuenta para gestionar pluralismo cultural: la que se dirige en una mayor abstracción de los valores consensuales que acomoda a las minorías culturales y la que promueve diálogo desde la diferencia que presupone la reciprocidad y las condiciones de racionalidad universal formal. Ambas dinámicas pueden ser mecanismos en la línea de proveer mejores soluciones normativas a las situaciones de pluralismo cultural.

³⁷² Nagel afirma que “con el objetivo de proveer una defensa pluralista del liberalismo político sería suficiente negar que la pluralidad de valores en conflicto podría ser eliminada reduciéndolos todos a un común denominador, pero no obstante mantener que la búsqueda de valores de orden mayor, o por métodos que permitan que los conflictos sean solucionados, es una cosa razonable”. NAGEL, Thomas, “Pluralism and coherence”, en LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert (ed.), *The legacy of Isaiah Berlin*, op. cit., p. 110.

6.-Articulando el paradigma del reconocimiento

Estos *andamios para las ideas* buscan ser la base para articular los fundamentos filosóficos de los derechos de las minorías culturales. Como coordenadas de investigación insisten en la relevancia que la reflexión sobre la identidad cultural tiene en la actualidad. Sin embargo, la perspectiva no es que la cultura haya sustituido a la ideología como forma de explicar el mundo, sino más bien, que las Teorías de la Justicia deben articularse en torno al paradigma redistributivo y al paradigma del reconocimiento. Centrarse exclusivamente en uno de ellos es una visión parcial, ya que están relacionados de muy diversas formas. Santos describe el paradigma redistributivo y el paradigma de reconocimiento en estos términos: “todas las culturas suelen distribuir a las personas y los grupos sociales en función de dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno, el principio de igualdad, actúa a través de la jerarquía entre unidades homogéneas (la jerarquía entre estratos socioeconómicos; la jerarquía ciudadano/extranjero). El otro, el principio de la diferencia, actúa a través de la jerarquía entre identidades y diferencias consideradas únicas (la jerarquía entre etnias, razas, entre sexos, entre religiones, entre orientaciones sexuales). Estos dos principios no se superponen necesariamente, de ahí que no todas las desigualdades sean idénticas ni todas las diferencias sean desiguales”³⁷³. Es relevante destacar que el paradigma del reconocimiento forma parte de las Teorías de la Justicia, cosa que se suele obviar desde determinadas posiciones. La identidad ha pasado de estar olvidada o solapada por otros temas a pasar a ser un ámbito específico de la agenda política de las sociedades democráticas.

La desesperanzada previsión de Barber considera que “el futuro global es la oposición entre el torbellino centrífugo del Jihad contra el agujero negro centrípeto de McWorld, el resultado es poco probable que sea democrático”³⁷⁴.

³⁷³ SANTOS, Bonaventura de Sousa, “Las tensiones de la modernidad”, en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.). *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., p. 177.

³⁷⁴ BARBER, Benjamin, “Jihad v. MacWorld”, op. cit., p. 54.

Articular el paradigma del reconocimiento provee de las bases para acomodar a las identidades culturales en la esfera pública. Una de las asunciones del concepto de Jihad es que implica violencia, confrontación. Si esa discutible afirmación fuera cierta, cabe pensar que la política es el ámbito en el que resolver los conflictos sin recurrir a las armas. La Filosofía política debería aportar los mecanismos para que personas de identidades diversas encuentren más motivos para el acuerdo que para la confrontación. La teoría de la 'guerra de civilizaciones' muestra de los peligros que puede acarrear las profecías que se auto-cumplen.

La premisa metaética de universalismo/particularismo muestra cómo los extremos no son adecuados. La moralidad no se compone exclusivamente de verdades universales sin referencia a algún particular. Ni tampoco se basa exclusivamente en verdades particulares que impidan llegar a valores universales. Cabe concebir la dinámica universalismo/particularismo desde la relación. La crítica comunitarista ha descalificado que la posibilidad de llegar a verdades universales del liberalismo procedimental se base en presupuestos individualistas y metafísicos que no se corresponden con los seres humanos de carne y hueso. El culturalismo liberal busca que el reconocimiento en la esfera pública de la identidad específica de los grupos nacionales y étnicos sea considerada una mejor interpretación de los valores liberales. El multiculturalismo considera que tras las pretensiones universalistas de imparcialidad y neutralidad se esconden los principios de la cultura dominante que considera a las minorías oprimidas en función de una diferencia estigmatizante.

La premisa metaética de monismo, relativismo y pluralismo pone de relieve cómo monismo y relativismo no son vías adecuadas de gestión del pluralismo cultural. El monismo se ve obligado a sostener una interpretación *ad hoc* de la tolerancia como mecanismo de solución de conflictos. El relativismo asume una visión esencialista de cultura que convierte el diálogo intercultural en irrelevante,

ya que considera que no existen valores universales, ni transculturales. El pluralismo parece la opción más adecuada. Sin embargo, existen concepciones sobre el pluralismo. El pluralismo en sentido débil presupone el consenso de valores procedimentales en la esfera pública. Esta visión es cuestionada por el comunitarismo, ya que considera que el consenso se debe afirmar sobre una concepción del bien en los valores de la comunidad constitutiva. El culturalismo liberal critica que ese consenso tiene valores culturales y no reconoce adecuadamente a los grupos nacionales y étnicos. El multiculturalismo afirma que la esfera pública debe reconocer y promocionar los diferentes grupos culturales en manifestación de valor positivo de la diversidad cultural. El pluralismo en sentido fuerte parte de la inconmensurabilidad de los valores morales y aboga por las soluciones de *modus vivendi*. Es una invitación a considerar los límites de la teoría y a dar valor a la práctica. El liberalismo igualitario, en versión de Rawls, puede ser monista, según una interpretación de la *Teoría de la Justicia*, o pluralista en sentido débil, según la interpretación del *Liberalismo Político*. El comunitarismo puede ser relativista (MacIntyre) o pluralista (Walzer, Taylor). El culturalismo liberal es una opción pluralista en sentido débil. El multiculturalismo es una opción pluralista en sentido fuerte o relativista. Esta premisa metaética subyace a todo el debate de las diferentes posiciones en la articulación de paradigma del reconocimiento.

Aproximarse a los fundamentos filosóficos de los derechos de las minorías culturales es una compleja tarea que debe realizarse desde ópticas diferentes y diversos niveles de análisis. Existen cuestiones que afectan transversalmente a todo el debate y otras que suponen implicaciones sucesivas entre niveles. La tendencia a la focalización excesiva hace perder la perspectiva adecuada para percibir detrás de los diferentes enfoques que se asumen presupuestos y premisas que no siempre son puestas en cuestión adecuadamente. De lo que resulta un diálogo infructífero entre posiciones irreconciliables que parece no tener fin, lo que pone de manifiesto la relevancia de la fundamentación filosófica para proveer de soluciones normativas para gestionar el pluralismo cultural.



Un ejemplo de cuestiones que afectan transversalmente a la comprensión del pluralismo cultural, son los imperativos interculturales que propone Santos. El primero considera que *entre las diferentes versiones de una determinada cultura, debe escogerse la que represente el círculo más amplio de reciprocidad dentro de esa cultura, la versión que vaya más lejos en el reconocimiento del otro*³⁷⁵. Una de las consideraciones habituales es que afirmar una identidad cultural presupone la alteridad. Las diferentes culturas adoptan una imagen del *otro*. Esta es una de las claves que subyace al pluralismo cultural. En ocasiones, los *otros* son discriminados en función de una consideración como diferencia estigmatizante. Las diferentes sociedades gestionan de formas diversas la relación identidad/alteridad. Lo que pone de manifiesto el paradigma del reconocimiento es que existe un ámbito de las Teorías de la Justicia que se vehicula en función de la igualdad/identidad/diferencia que tiene uno de los parámetros de legitimación en la adecuada inclusión del *otro*.

El otro imperativo intercultural que propone Santos afirma que *las personas y los grupos sociales tienen el derecho a ser iguales cuando las diferencias les hacen inferiores, y derecho a ser diferentes cuando la igualdad los homologa*³⁷⁶. Este enunciado parece un juego de palabras, si no se explica en función del paradigma redistributivo y el paradigma del reconocimiento. La primera parte hace referencia al paradigma redistributivo que afecta a la igualdad y desigualdad de recursos, y considera que las minorías diferenciadas deben tener los mismos derechos e igualdad de oportunidades que la mayoría. La segunda parte hace referencia al paradigma del reconocimiento y afirma que la igualdad no ha de suponer homogeneización asimiladora de las identidades, sino su inclusión como diferentes.

³⁷⁵ SANTOS, Bonaventura de Sousa, "Las tensiones de la modernidad", en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.), *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., p. 186.

³⁷⁶ SANTOS, Bonaventura de Sousa, "Las tensiones de la modernidad", en MORENEO, Manuel; RIERA, Miguel (ed.) *Porto Alegre: otro mundo es posible*, op. cit., p. 186.

Consolidar el paradigma del reconocimiento no debe ser interpretado como un retorno atávico a la *tribu*, sino desde la comprensión de que el no-reconocimiento de las identidades provoca graves injusticias para los seres humanos. El discurso de las sociedades democráticas habrá de vehicularse en la legitimación de mecanismos institucionales que acomoden identidades plurales con el objetivo de configurar una esfera pública de forma más inclusiva.

II.- LA POLÉMICA LIBERAL COMUNITARISTA: *PAISAJES DESPUÉS DE LA BATALLA*

0.- Panorámica del debate entre liberales y comunitaristas 1.- **Yo desvinculado v. Yo situado** 1.- L) ¿Quién es el yo desvinculado? 1.- C) La tesis social del yo situado 2.- **Autonomía v. Autenticidad** 2.- L) Autonomía, ¿para qué? 2.- C) La verdad, ¿os hará libres? 3.- **Neutralidad v. Política del bien común** 3.- L) ¿Es posible la neutralidad? 3.- C) ¿Imponer la moral social? 4.- **Unión social de uniones sociales v. Comunidad** 4.- L) Algo más que la república de los egoístas 4.- C) Comunidad y pluralismo, la extraña pareja 5.- *Paisajes después de la batalla* 5-1) Kant v. Hegel, de nuevo 5-2) De las etiquetas académicas a los argumentos filosóficos 5-3) Nueva agenda política: republicanismo cívico, culturalismo liberal 5-4) ¿Los comunitarios no están en comunidades liberales? O sobre la capacidad de crítica a partir de una metaética del yo situado.

0.- PANORÁMICA DEL DEBATE ENTRE LIBERALES Y COMUNITARISTAS

Abordar la cuestión del pluralismo cultural en las sociedades actuales ha de remitir en algún momento a la tarea de valorar el discurso normativo que interprete mejor el funcionamiento de las instituciones sociales. La denominada crítica comunitarista ha puesto en cuestión los presupuestos y las implicaciones del discurso liberal para proveer del marco explicativo adecuado a cómo realmente se orientan moralmente los seres humanos y cómo funciona nuestra moralidad. Posiblemente no haya conseguido un éxito definitivo en esta tarea. La mayor relevancia de su aportación es la radiografía detallada de la normatividad liberal que permite analizarla desde una nueva perspectiva, que pone el énfasis en lo colectivo, lo que ha abierto la vía para la formulación de una revisión del republicanismo cívico o la aparición de autores liberales que combinan su adhesión al valor de la autonomía individual con la afirmación de la necesidad de proteger un determinado contexto cultural, y que

forman el denominado culturalismo liberal³⁷⁷. Lo relevante de la polémica liberal comunitarista es que varios autores desde presupuestos, metodologías, ideologías y tradiciones diversas han coincidido en criticar el excesivo individualismo y procedimentalismo del discurso liberal y abogan, insisto desde diferentes perspectivas, por una revisión en positivo de los valores de la comunidad. En este sentido, algunas reivindicaciones de las minorías culturales se ven mejor reflejadas desde el contexto explicativo de las aportaciones de algunas posiciones comunitaristas que desde el discurso liberal.

No se puede hablar, con el suficiente rigor metodológico, del comunitarismo como una teoría coherente y homogénea. La misma denominación *comunitarista* no es reivindicada por los propios autores que, desde perspectivas diversas, han criticado los presupuestos más individualistas del liberalismo y su minusvaloración de la comunidad, lo que lleva a plantear si el discurso comunitarista promueve realmente de una alternativa radical al liberalismo o, simplemente, le provee de enmiendas parciales para reforzar su poder de atracción.

Tras la etiqueta de “comunitarismo” ha habido varios intentos de crítica a los postulados teóricos del liberalismo. En los años sesenta, los críticos estaban inspirados en Marx, y en los años ochenta, en las ideas de Aristóteles y Hegel³⁷⁸. En 1982, Michael Sandel publica su libro *Liberalism and the Limits of Justice*³⁷⁹,

³⁷⁷ A la relevancia de la polémica liberal/comunitarista en la reformulación del republicanismo cívico y la aparición del culturalismo liberal se dedicará un apartado específico en las conclusiones de este capítulo tituladas *Paisajes después de la batalla*.

³⁷⁸ Gutmann hace referencia a la influencia de los planteamientos de Hegel en Taylor, que le dedicó su tesis doctoral y al que algunos califican de neohegeliano heterodoxo, y de Aristóteles en la visión de MacIntyre con su recuperación del lenguaje de las virtudes. Algunos consideran que la polémica liberal comunitarista es la reedición de la confrontación de las visiones de Kant, que estaría representado por la propuesta prodimentalista de Rawls que busca ser una reformulación de la idea de *Moralität*, y de Hegel, con la recuperación de la idea de que la moralidad no se entiende fuera de los valores de la comunidad que entraría dentro de la idea de *Sittlichkeit*, que es una característica general de la metaética comunitarista en Taylor, MacIntyre, Sandel y Walzer. Sobre la influencia de Kant y Hegel en la polémica liberal comunitarista se dedicará un apartado en las conclusiones de este capítulo tituladas *Paisajes después de la batalla*. GUTMANN, Amy, "Comunitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14 (1985) p. 308.

³⁷⁹ En este libro, Sandel propone una crítica a los presupuestos excesivamente individualistas de la *Teoría de la Justicia* de Rawls en la línea de “a) criticar la asunción del yo desvinculado de circunstancias contingentes en la posición original; b) afirmar que en la posición original no existe negociación ni acuerdo, sino, al haberse retirado tras el velo de la ignorancia las circunstancias que identifican a los

iniciando el debate actual sobre la cuestión, a partir de la crítica a *Theory of Justice* de Rawls³⁸⁰. Si bien MacIntyre, un año antes, había publicado *After virtue*³⁸¹, Sandel acuña la etiqueta de “comunitarista” para su posición e inicia la campaña en favor de la corriente³⁸². Junto con Michael Walzer³⁸³, Charles Taylor³⁸⁴ y algunos otros han formado lo que se ha venido en denominar comunitarismo filosófico, que ha generado un gran debate académico en su crítica al liberalismo. Sin embargo, también existe una preocupación en la sociología por la perspectiva comunitarista en autores como Amitai Etzioni³⁸⁵, Robert Bellah³⁸⁶, Philip Selznick³⁸⁷ y Daniel

individuos, un solo ser intersubjetivo; c) considerar que el principio de la diferencia sólo se puede mantener con una noción de comunidad que Rawls rechaza oficialmente”. en SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1982. Existe edición española en SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000, traducción de María Luisa Melón.

³⁸⁰ Rawls propone una *Teoría de la Justicia* preocupada por encontrar una mejor respuesta normativa que el utilitarismo y el intuicionismo. Su intención es establecer un contrato social hipotético basado en los principios de la justicia que elegirían los sujetos en la posición original tras el velo de la ignorancia. Su teoría quiere una revisión de la teoría clásica del contrato social de Kant y Rousseau sometida a las circunstancias de la justicia que propone la visión empirista de Hume. RAWLS, John, *A Theory of Justice*, primera edición inglesa 1971. En este trabajo se utilizará la edición española de RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, 2ª reimpresión, traducción de María Dolores González.

³⁸¹ MacIntyre parte de criticar el emotivismo y la fragmentación del discurso moral de las sociedades actuales que parte de la Ilustración. Propone una recuperación nearistotélica del lenguaje de las virtudes. Considera que la moralidad se encuentra vinculada a las prácticas comunes, la tradición y la unidad narrativa de la vida humana. MACINTYRE, Alasdair, *After virtue*, Duckworth, London, 1988. En este trabajo se utilizará la edición española MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, traducción de Amelia Valcárcel.

³⁸² MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1996, traducción de Enrique López Castellón, p. 73.

³⁸³ Walzer parte de una posición particularista que considera que los significados sociales son internos a las prácticas. Propone el concepto de igualdad complejo donde se establecen las diferentes esferas de la justicia. WALZER, Michael, *Spheres of justice, A defence of pluralism and equality*, Martin Roberston, Oxford, 1983. Existe edición española en WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

³⁸⁴ Taylor critica el subjetivismo moderno que deriva en formas egocéntricas y vacías del ideal de autorrealización cuando no directamente al nihilismo. Propone la recuperación del ideal de autenticidad. Considera que los individuos se orientan moralmente sobre la base de horizontes de significaciones, comprensiones comunes y trasfondos que tienen como referencia a la comunidad. TAYLOR, Charles, *Sources of the self*, Harvard University Press 1989. Existe traducción española en TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Ana Lizón.

³⁸⁵ ETZIONI, Amitai, “A moderate communitarian proposal”. *Political Theory*, vol. 24, núm. 2, 1996, pp. 155-171. ETZIONI, Amitai, *The spirit of community; Rights; Responsibilities and the comunitarian agenda*, Crown Publishers, New York 1993. ETZIONI, Amitai, *La nueva regla de oro, Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Paidós, Barcelona, 1999, traducción de Marco Aurelio Galmarini Rodríguez.

³⁸⁶ BELLAH, Robert, *Hábitos del corazón*, Alianza, Madrid, 1989, traducción de Guillermo Gutierrez.

³⁸⁷ SELZNICK, Philip, “The idea of a Communitarian morality”, *California Law Review*, 75, 1987, pp. 445-464.

SELZNICK, Philip, “The demands of community”, *Center Magazine*, 20, núm. 1, 1987, pp. 33-54, SELZNICK, Philip, “Dworkin unfinished task”, *California Law Review*, 77, núm. 3, 1989, pp. 505-513.

Bell³⁸⁸. Incluso parte de las preocupaciones de los comunitaristas han trascendido como movimiento político que publica manifiestos y busca adhesiones en Estados Unidos y Reino Unido³⁸⁹ y que incluso influyen en la visión política de algunos planteamientos del Presidente Clinton³⁹⁰ y el Primer Ministro Blair³⁹¹.

Una de las primeras características que se percibe al estudiar la posición comunitarista es la heterogeneidad de los planteamientos, de los *backgrounds* ideológicos, de las tradiciones intelectuales y de las metodologías utilizadas por estos autores. No hay consenso, incluso, en la misma denominación *comunitarista*, con la que la mayoría no se siente identificado³⁹². Michael Walzer, al ser preguntado por la cuestión, se mostraba indiferente ante la denominación

³⁸⁸ BELL, Daniel, *Communitarianism and its critics*, Claredon Press, Oxford, 1995.

³⁸⁹ ETZIONI, Amitai, *The spirit of community: Rights; Responsibilities and the comunitarian agenda*, op. cit., incluye una copia "The comunitarian platform" promulgada por la Comunitarian Network en 1991. En Reino Unido, TAM, Henry, *Citizen's agenda for building democratic communities*, Centre for citizenship development, Cambridge, 1995.

³⁹⁰ Clinton, en el discurso del Estado de la Nación en enero de 1995, sostuvo que: "Los vínculos comunes de la comunidad, que han sido la gran fuerza para nuestro país desde su inicio están un poco desgastados... la gran fuerza de America, como describió Tocqueville cuando vino aquí hace mucho tiempo, ha sido siempre nuestra habilidad de asociarnos con personas que eran diferentes de nosotros mismos y trabajar juntos en un territorio común". Lo cual dio origen a la opinión de varios comentaristas: Robert Putman, "Bowling alone: America's declining social capital", *Journal of democracy*, núm. 6 (1995), pp. 65-78. Williama F. Power, "Can a nation of individuals give a community a sporting chance?", *Washington Post*, 3-2-1995, p. D01 Citado por FRAZER, Elisabeth, *The problems of communitarian politics*, Oxford University Press, 1999, p. 13.

³⁹¹ Blair, en una entrevista cuando era líder de la oposición, sostuvo que "Nosotros creemos en los valores de la comunidad: que mediante la fuerza de nuestro compromiso con el esfuerzo colectivo, podemos lograr las condiciones en las que los individuos puedan realizar su completo potencial. El principio básico es la solidaridad; que las personas pueden lograr mucho más actuando juntas que actuando solas. Creo que todo esto está bien representado en la idea de comunidad, en la de que cada persona tiene derechos y obligaciones que van con la comunidad y nosotros actuamos juntos para lograr poder, riqueza y oportunidades para todos, no para los menos". En un discurso ante el congreso laborista en 1998, Blair sostuvo: "Es ese mismo espíritu de determinación y el poder de la comunidad el que debería ser la guía del país en el resto de este año... El reto es que tenemos que encontrarnos a nosotros mismos juntos. Una nación. Una comunidad. Justicia social, asociación, cooperación, el igual valor de todos, la creencia que la mejor ruta para el avance individual y la felicidad radica en una próspera sociedad para otros. Palabras y conceptos ridiculizados en los ochenta. Éstos son los valores de hoy. No sólo aquí, sino alrededor del mundo. 'esto es para mí' está siendo reemplazado por 'esto es para nosotros'. El crudo individualismo de los ochenta no va más lejos. El espíritu de los tiempos es la comunidad". Sobre la posición comunitarista de Blair han incidido algunos analistas: MANDELSON, Peter; LIDDLE, Roger, *The Blair revolution: can new labour deliver?*, Faber and Faber, London, 1996. BLAIR, Tony, *New Britain: my vision for a young country*, Fourth Estate, London 1996. Martin KETLLE, "Blair puts faith in community spirit", *Guardian*, 13-3-1995. ROGLARY, Joe, "Blair community spirit", *Financial Times*, 18-3-1995. BAXTER, Sarah, "I'm the way and I'm the truth", *Sunday Times*, 19-3-1995. Citado por FRAZER, Elisabeth, *The problems of communitarian politics*, Oxford University Press, 1999, p. 12.

³⁹² Daniel Bell afirma: "ante todo, una palabra de prudencia. Aquellos a quienes se señala como críticos comunitarios de la teoría política liberal -Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer- aún no se han identificado con el 'movimiento comunitario'", BELL, Daniel, *Communitarianism and its critics*, op. cit., p. 4.

comunitarista: “se trata de una distinción puramente académica, sin contrapartida en el mundo político”, y para Walzer los compromisos que importan son otros (los que indican su autodefinición plural: americano, judío, intelectual, demócrata, socialista)³⁹³. Walzer considera que el liberalismo necesita “una corrección comunitarista periódica”, pero inscribe su posición básica en el liberalismo³⁹⁴. MacIntyre comienza una carta a la revista *The responsive Community* con la frase “en contra de los rumores, yo no soy ni he sido un comunitarista (...) y también creo que los intentos de reconstruir las sociedades modernas sistemáticamente en formas comunitarias serán siempre inefectivas o desastrosas”³⁹⁵. Charles Taylor propone superar las categorías liberal y comunitarista, ya que se producen varios niveles paralelos de debate en cuestiones ontológicas y de defensa que lleva a la existencia de posiciones individualistas atomistas (Nozick), colectivistas holistas (Marx), individualistas holistas (Humboldt) e, incluso, colectivistas atomistas (Skinner)³⁹⁶. Sandel, en un inicio, parece identificarse más claramente como autor comunitarista, sin embargo, en sus trabajos se muestra más como un crítico de los postulados de la teoría liberal -en especial su versión rawlsiana- que como teórico de los principios del comunitarismo³⁹⁷. En la recensión que hace del *Liberalismo político* de Rawls, Sandel considera que la etiqueta comunitarista puede llevar a conclusiones erróneas, pero que implicaría la idea de que los derechos deben apoyarse en los valores y preferencias que prevalecen en cualquier comunidad dada en cualquier

³⁹³ TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, “El pluralismo y la prioridad de la democracia en Michael Walzer”, *Sistema*, núm. 137 (1997), p. 94. Se refiere a una entrevista en MOUFFFE, “Eloge du pluralism démocratique. Entretien avec Michael Walzer”, *Espritt*, núm. 180, 3-4 (1992), pp. 123-132.

³⁹⁴ WALZER, Michael, “The communitarian critique of liberalism”, *Political Theory*, vol. 18, núm. 1, Febrero 1990, (6-23), p. 7.

³⁹⁵ *The responsive Community* (verano 1991), núm. 91, citado por BELL, Daniel, *Comunitarianism and its critics*, op. cit., p. 17.

³⁹⁶ Taylor afirma que “Los términos híbridos ‘liberal’ y ‘comunitario’ probablemente deberán ser descartados para poder superarla, porque suponen que aquí sólo hay una cuestión, o que la posición en una cuestión determina la que se mantiene en la otra”. Se refiere a la diferencia entre cuestiones ontológicas y cuestiones de defensa que ha realizado anteriormente en su argumentación. En TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, traducción de Fina Birulés, p. 244.

³⁹⁷ SANDEL, Michael (ed.), *Liberalism and its critics*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.

tiempo dado³⁹⁸. En la última obra del Sandel *Democracy discontent*³⁹⁹, como hace notar Etzioni, “el término comunitario ni siquiera aparece en el índice del libro”⁴⁰⁰.

En este rechazo a la calificación *comunitarista* por estos autores subyace un problema terminológico, general a este debate. Los términos utilizados en las clasificaciones académicas no son neutros para unas y otras posiciones, ya que comportan diferentes connotaciones semánticas, filosóficas y políticas, lo que ha llevado a Taylor a considerar que en alguna de estas calificaciones se utilizaban “epítetos de condena”⁴⁰¹. Más que la fortuna de las denominaciones, la cuestión relevante es el alcance de los argumentos. Una idea que comparten estos autores es que el liberalismo procedimentalista e individualista no ofrece el marco más adecuado para articular una respuesta viable a la noción de lo colectivo en las sociedades actuales. Alguna formulación del *nosotros* es necesaria para la armonía social más allá de la imagen *república de los egoístas*, agregado de individuos que sólo ven lo colectivo con fines instrumentales. La apelación a valores universales y abstractos como únicos elementos definidores de la esfera pública minusvalora el papel que la identificación ciudadana del bien común, las lealtades particulares y el patriotismo pueden aportar a la república⁴⁰². Las visiones del republicanismo y del culturalismo liberal han coincidido en esta misma óptica y proponen una redefinición del discurso liberal que incorpore más claramente la identificación de los ciudadanos en el quehacer colectivo, lo que pone de manifiesto que las aportaciones de los autores denominados *comunitaristas* encuentran su eco más allá de la trivial conjetura de lo acertado de su actual etiqueta académica. Pese a su

³⁹⁸ SANDEL, Michael, “Political liberalism”, *Harvard Law Review*, 107, 1993-1994, (1765-1794) p.1767.

³⁹⁹ SANDEL, Michael, *Democracy discontent*, Harvard University Press, 1996.

⁴⁰⁰ ETZIONI, Amatai, *La nueva regla de oro*, Paidós, Barcelona, 1999, traducción de Marco Aurelio Galmarini, p. 307.

⁴⁰¹ TAYLOR, Charles, “El atomismo”, incluido en BETEGON, Jerónimo, y DE PÁRAMO, Juan Ramón (coord.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Ed. Ariel, Barcelona, 1990, p. 107.

⁴⁰² Taylor afirma en este sentido: “El puro autointerés ilustrado jamás moverá con fuerza suficiente bastante gente para constituir una verdadera amenaza para los potenciales déspotas y golpistas. Tampoco habrá un número suficiente de gente que sea movida por el principio universal, sin mezcla de identificaciones particulares, ciudadanos morales de la cosmópolis, estoica o kantiana, para detener a los bellacos en su camino. Del mismo modo, quienes apoyan la sociedad por la prosperidad y seguridad que genera resultan ser amigos sólo para los buenos tiempos y nos abandonan cuando los necesitamos”. TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 259.

reticencia con la denominación, Taylor, MacIntyre, Walzer y Sandel han sido frecuentemente calificados como comunitaristas. Sus posiciones ofrecen originales puntos de reflexión que, desde la crítica, muestran el alcance y las limitaciones que el discurso liberal ofrece en la comprensión del individuo y la comunidad. Pese a la riqueza de sus exposiciones y la diversidad de planteamientos, comparten unos rasgos comunes que justifican la utilidad explicativa que ofrece calificarlos como comunitaristas, aunque es destacable afirmar que sus argumentos quieren ir más allá⁴⁰³.

Una cierta lectura interesada del comunitarismo ha querido mostrarlo como un movimiento necesariamente conservador, la aplicación de cuyos postulados a la agenda política tendría consecuencias contraproducentes. Sin embargo, el comunitarismo considerado como un programa político “ha sido y permanece extrañamente amorfo”⁴⁰⁴. Miller señala diferentes versiones del comunitarismo desde bases ideológicas diversas: existe un comunitarismo en la izquierda, un comunitarismo igualitario defendido por muchos socialistas y socialdemócratas⁴⁰⁵. También hay un comunitarismo en la derecha, un comunitarismo autoritario menos popular hoy que en el pasado, pero que aún motiva a algunos conservadores⁴⁰⁶. Y finalmente, hay una versión liberal del comunitarismo⁴⁰⁷. La traducción en términos políticos del comunitarismo puede englobar a liberales, conservadores, progresistas

⁴⁰³ En este trabajo, se utilizará la calificación de comunitarista, pese a esta reticencia de los mencionados autores a verse calificados como tales. El sentido es mostrar un conjunto de argumentos que han criticado los presupuestos individualistas y procedimentalistas del discurso liberal y que, en términos generales, proponen una valoración más importante de la comunidad y de la sociabilidad humana en la conformación de la moralidad.

⁴⁰⁴ David Miller se cuestiona sobre el comunitarismo: “¿Provee realmente una nueva perspectiva sobre la política, o es meramente un recurso retórico en el que las políticas liberales (en sentido americano) o socialdemócratas (en sentido europeo) puedan ser vendidas al electorado?”, en MILLER, David, *Citizenship and national identity*, Polity Press, Cambridge, 2000, pp. 97-98.

⁴⁰⁵ Michael Walzer sería un representante de esta propuesta de un comunitarismo de izquierdas, que estaría por una comunidad inclusiva que busca ser igualitaria y autodeterminada con un fuerte sentido de justicia. En MILLER, David, *Citizenship and national identity*, op. cit., pp. 105-106.

⁴⁰⁶ Roger Scruton sería un ejemplo de comunitarista de derechas, su propuesta estaría a favor de preservar la autoridad de una única comunidad inclusiva que es precondition de la cohesión social y de un Estado legítimo. MILLER, David, *Citizenship and national identity*, op. cit., pp. 104-106.

⁴⁰⁷ Raz y Kymlicka sería ejemplo de comunitarismo liberal, que busca crear y apoyar una sociedad plural donde ese pluralismo provea las condiciones para la autonomía individual. En MILLER, David, *Citizenship and national identity*, op. cit., pp. 97-98.

y radicales, con lo que aparece como un concepto paraguas⁴⁰⁸ que abarca múltiples versiones en su concreta traslación a la vida política⁴⁰⁹.

¿Cómo es posible que descubrir la faz políticamente poliédrica del comunitarismo no ponga en cuestión su coherencia filosófica? La respuesta se puede encontrar en la distinción que Taylor hace entre las cuestiones ontológicas (*ontological issues*) y cuestiones de defensa (*advocacy issues*)⁴¹⁰. Toda teoría política contiene dos elementos que son analíticamente separables⁴¹¹. Por una parte, una filosofía antropológica, el concepto de persona humana, las condiciones para la agencia moral, la naturaleza de las relaciones humanas que tienen que ver con los términos últimos de la explicación de la vida social. Por otra parte, una teoría normativa que contiene un conjunto de principios prescriptivos que especifican cómo deben ser ordenadas las relaciones sociales, cómo debe constituirse el Estado, qué prioridad tienen los derechos individuales, qué papel debe jugar la neutralidad estatal, etc. La relación entre ambos tipos de cuestiones es compleja, ya que están en planos distintos, pero no son de completa independencia, puesto que las cuestiones ontológicas pueden fundamentar las cuestiones de defensa⁴¹². Miller sostiene que los autores que se denominan comunitaristas tienen principalmente una convergencia en la antropología filosófica: el yo no puede ser entendido aparte de las relaciones sociales en las que está incardinado⁴¹³. Ésta es la clave definitoria

⁴⁰⁸ Miller utiliza la expresión “concepto paraguas” para referirse al comunitarismo. En MILLER, David, *Citizenship and national identity*, op. cit., p. 98.

⁴⁰⁹ MacIntyre sostiene que “es intención de este libro poner tal pensamiento al alcance de radicales, liberales y conservadores a la par. Sin embargo, no aspiro a convertirlo en un pensamiento agradable, porque si lo que digo es verdad nos hallamos en un estado tan desastroso que no podemos confiar en un remedio general”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 17. Selznick considera que “hay comunitaristas en la izquierda y en la derecha. La búsqueda de una moralidad comunitarista es el lugar de encuentro para conservadores, socialistas, anarquistas, y más ambiguamente, liberales bienestarristas”. SELZNICK, Philip, “The idea of a Communitarian morality”, *California Law Review*, 75, 1987, (445-464) p. 445. Thiebaut afirma que “la crítica comunitarista aparece, en términos políticos, tanto como una crítica progresista –y en este sentido interna a los supuestos modernos de autonomía, libertad e igualdad– como una crítica conservadora o antimoderna que acentuaba las ideas de comunidad y tradición”. THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992. p. 145.

⁴¹⁰ TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 239.

⁴¹¹ Taylor afirma que “tomar una posición ontológica no equivale a defender nada; pero al mismo tiempo, lo ontológico ayuda a definir las opciones que tiene sentido apoyar mediante la defensa. Esta última conexión explica cómo las tesis ontológicas pueden estar lejos de ser inocentes”. TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 241.

⁴¹² TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 240.

⁴¹³ MILLER, David, *Citizenship and national identity*, op. cit., p. 98.

para entender la visión comunitarista. Es fácil comprender cómo, a partir de aquí, pueden ser múltiples las traslaciones que se intenten articular sobre la base de este principio desde teorías normativas que comprendan ideologías diversas. Lo que es común para la perspectiva comunitarista es que “la imagen individualista de la condición humana es incoherente”⁴¹⁴. Lo relevante de la polémica liberal/comunitarista es que la discusión no es tanto sobre aspectos concretos de la teoría normativa, sino más bien está centrada en los presupuestos de la antropología filosófica liberal que sustenta el discurso normativo. El caballo de batalla es la afinidad entre individualismo y liberalismo, donde la visión comunitarista argumenta que es una afinidad, pero no una conexión lógica⁴¹⁵.

La posición característica del comunitarismo afirma la relevancia de la comunidad a la hora de hacer juicios morales. Los seres humanos son seres sociales que constituyen dialógicamente su identidad y orientan su moralidad sobre la base de comprensiones comunes que tienen como fundamento la comunidad. En palabras de Taylor, “al ofrecer la respuesta a la pregunta ¿Quién soy yo?” mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quien hablo. La completa definición de la identidad de alguien, incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a la comunidad definidora.”⁴¹⁶. Según MacIntyre, “sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte? Entramos en la sociedad de los seres humanos con uno o más papeles-personajes asignados y tenemos que aprender en qué consisten para poder atender las respuestas que los demás nos dan y cómo construir las nuestras”⁴¹⁷. Para Walzer, “el argumento para la igualdad compleja empieza desde nuestras comprensiones -quiero decir nuestras, actuales, concretas, positivas y particulares comprensiones- de los variados bienes

⁴¹⁴ MILLER, David, *Citizenship and national identity*, op. cit., p. 99.

⁴¹⁵ Miller sostiene que el individualismo no es una condición suficiente para adoptar doctrinas liberales, como muestra el caso de Hobbes, que sostuvo premisas individualistas que le llevaron a conclusiones autoritarias. MILLER, David, *Citizenship and national identity*, op. cit., p. 101.

⁴¹⁶ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 52.

⁴¹⁷ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 266.

sociales”.⁴¹⁸ Sandel considera que “la comunidad debe ser constitutiva de los autoentendimientos compartidos de los participantes y estar encarnada en sus acuerdos institucionales, no simplemente como un atributo de ciertos planes de vida de los participantes”⁴¹⁹. Esta visión comunitarista se corresponde con la tesis social del yo situado, central para entender la conexión constitutiva entre el individuo y la comunidad, que es la cuestión ontológica que se corresponde con una antropología filosófica antiindividualista. Aquello que define a una posición como comunitarista.

La polémica liberal comunitarista tiene como protagonista indiscutible del lado liberal a la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Su reformulación de la teoría kantiana del contrato social, con algunas dosis de “razonable empirismo” según Hume, lo convierten en un paradigma de liberalismo procedimentalista. Rawls sostiene una separación entre la esfera pública, regida de acuerdo a los principios de la justicia, y la esfera privada, donde los individuos pueden seguir sus concepciones del bien. MacIntyre ha descrito los rasgos definitorios del liberalismo, especialmente en su versión kantiana⁴²⁰.

a) *La idea de que la moral está compuesta fundamentalmente por reglas que serían aceptadas por cualquier individuo racional en circunstancias ideales.*

En la justicia como imparcialidad, Rawls propone los principios de la justicia sobre la base de una situación hipotética caracterizada como las personas en la situación original sometidas al velo de la ignorancia. Los principios resultados del acuerdo en la posición original son aquellos que, dadas las circunstancias del velo de la ignorancia, cualquier persona adoptaría.

⁴¹⁸ WALZER, Michael, *Spheres of justice. A defence of pluralism and equality*, Oxford Basil Blackwell, Oxford, 1989, p. 18.

⁴¹⁹ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 173.

⁴²⁰ En cursiva están las proposiciones de MacIntyre y, a continuación, mi interpretación según la Teoría de la Justicia de Rawls. MACINTYRE, Alasdair, "Is patriotism a virtue?", The Lindley Lecture (Department of Philosophy: The University of Kansas), (3-20), p.7. En versión española extraída de NINO, Carlos S., "Liberalismo versus comunitarismo", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm 1, septiembre-diciembre 1988, (363-376), p. 364.

b) *El requisito de que esas reglas sean neutrales respecto de los intereses de los individuos.*

Las personas en la posición original sometidas al velo de la ignorancia no conocen cuál será su lugar en la sociedad, ni sus características personales, lo que garantiza, en el resultado del acuerdo, la neutralidad respecto a los intereses individuales. Su posición incorpora la noción de reciprocidad social.

c) *La exigencia de que las pautas morales sean también neutrales con relación a las concepciones de lo bueno que los individuos pueden sustentar.*

La justicia como imparcialidad considera la prioridad de la justicia sobre las diferentes concepciones del bien y establece la separación entre la esfera pública, sobre la base de los principios de la justicia, y la esfera privada, donde se pueden seguir las diferentes concepciones del bien.

d) *La idea de que los agentes morales de las reglas son los individuos humanos y no, por ende, entes colectivos.*

Los sujetos de la posición original sometidos al velo de la ignorancia son individuos que incorporan la noción de reciprocidad, pero defienden sus intereses. La unión social es definida como una empresa de cooperación social entre individuos que incorporan un sentido de justicia.

e) *La exigencia de que las reglas morales sean aplicadas del mismo modo a todos los individuos humanos, cualquiera que sea su contexto social.*

Rawls considera que sus principios de la justicia son objetivos y se incorporan al sentido de la justicia que poseen los individuos. La aplicación de estos principios debe ser igual para todos, ya que las circunstancias en las que fueron adoptados garantiza que hubieran sido adoptados por cualquier individuo racional dadas las mismas circunstancias.

La pluralidad de enfoques y planteamientos que caracterizan al comunitarismo dificulta la tarea de describirlo como un movimiento homogéneo. Sin embargo, Nino propone cuatro proposiciones que describen la posición comunitarista⁴²¹.

a) *La derivación de los principios de justicia y corrección moral de una cierta concepción de lo bueno.*

Taylor considera que el ideal de autenticidad provee significativamente a los individuos de elementos para considerar que existen moralmente opciones mejores que otras. Sandel afirma que la comunidad ha de compartir una noción de bien común y critica la separación que implica la prioridad de la justicia sobre las concepciones del bien. MacIntyre considera que el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de la vida humana, sin la cual carece de sentido. Walzer considera que los entendimientos compartidos que se producen en cada esfera de la justicia configuran los criterios de distribución de los bienes sociales.

b) *Una concepción de lo bueno en la que el elemento social es central, incluso prevalente.*

Para Taylor, los horizontes de significación y marcos referenciales que provee el contexto social son los que orientan moralmente al individuo. Según Sandel, los valores de la comunidad son constitutivos de los autoentendimientos compartidos de los individuos. MacIntyre reivindica una noción de virtud originada en las prácticas sociales, la unidad narrativa y las tradiciones sociales. Walzer afirma que los significados de los diferentes bienes sociales varían en cada sociedad según su historia y su cultura.

c) *Una relativización de los derechos y obligaciones de los individuos a las particularidades de sus relaciones con otros individuos, a su posición en la sociedad y a las peculiaridades de ésta.*

⁴²¹ En cursiva están las proposiciones de Nino que caracterizan el comunitarismo y, a continuación, mi interpretación de cada proposición en las visiones de Taylor, Sandel MacIntyre y Walzer. NINO, Carlos S., "Kant versus Hegel, otra vez", *La Política*, núm. 1, 1996, (123-135), p. 126. Incluido en NINO, Carlos Santiago, *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, (135-152), p.141.

Taylor recela del modelo en los derechos individuales del liberalismo procedimental y propone subrayar la importancia de las lealtades particulares, del patriotismo y la tradición republicana. Sandel, en contraposición a la república procedimental, plantea una república nacional que defienda una política del bien común. MacIntyre considera que la lealtad a mi comunidad particular es un prerequisite de la moralidad y que, por tanto, el patriotismo es una virtud central. Walzer considera que hombres y mujeres tienen derechos, pero no debido a la común humanidad, sino a las concepciones compartidas de los bienes sociales que son de carácter local y particular.

d) Una dependencia de la crítica moral respecto de la práctica moral de cada sociedad, tal como aquélla se manifiesta en tradiciones, convenciones e instituciones sociales.

Taylor afirma la importancia del trasfondo, de las comprensiones comunes, de los marcos referenciales, de los horizontes de significación, de la comunidad de referencia para constituir la identidad de los individuos. Para Sandel, se ha de promover una política del bien común sobre la base de las prácticas sociales compartidas. MacIntyre afirma la importancia de la tradición moral y define la virtud como la cualidad que supone el logro del bien interno a una práctica. Walzer define su argumento como radicalmente particularista y pluralista en función de los significados compartidos que se dan en las diferentes esferas de la justicia.

Caracterizar dos posiciones filosóficas es significativo en tanto el comunitarismo se ha presentado como una crítica del liberalismo. El campo de batalla de la polémica reside en que el comunitarismo pretende ser una mejor reconstrucción de la moralidad de los individuos que incorpora elementos relevantes que el discurso liberal olvida o minusvalora, en especial la importancia de la comunidad en la definición de la identidad individual. Buchanan propone una serie de cuestiones en las que se centra la crítica comunitarista al liberalismo⁴²² :

⁴²² En cursiva las proposiciones de Buchanan y a continuación mi aplicación concreta a la posición comunitarista. Buchanan aclara que su objetivo con esta clasificación no es exegético. Su intención es reconstruir y evaluar la posición que llamamos comunitarismo, no limitando a los puntos de vista

En primer lugar que el liberalismo devalúa, arrincona o socava la comunidad, y la comunidad es un ingrediente fundamental e irremplazable de la vida buena para los seres humanos.

Taylor considera que el subjetivismo degenera en formas egocéntricas y vacías del ideal de autorrealización y que el ideal de autenticidad provee de los horizontes de significado que aportan las distinciones cualitativas necesarias para orientar moralmente a los individuos. El papel de la comunidad es relevante en la conformación dialógica de la identidad, como marco referencial de las comprensiones comunes que conforman la moralidad y como contexto necesario de la capacidad lingüística. Sandel propone que los presupuestos individualistas de la *Teoría de la Justicia* de Rawls no se corresponden con la moralidad de los individuos -yo desvinculado- o tienen implícito un concepto de comunidad que se rechaza oficialmente. Considera que la comunidad es constitutiva de los autoentendimientos compartidos de los individuos que son imprescindibles para la necesaria asunción pública de una noción de bien común. MacIntyre critica el emotivismo y la fragmentación del discurso moral desde la Ilustración. Considera que la noción de comunidad es muy relevante para las prácticas sociales, tradiciones y virtudes, que constituyen la moralidad. Walzer rechaza la filosofía como una tarea que consista en buscar verdades universales y objetivas y propone la importancia de la comunidad en los significados compartidos que configuren las interpretaciones particulares de cada esfera de la justicia, que componen su noción de igualdad compleja.

El liberalismo infravalora la vida política, contemplando a la asociación política como un bien meramente instrumental, y es ciego a la importancia fundamental de

explícitos de ningún autor comunitarista en concreto. En su artículo, muestra su perfil liberal, aunque reconoce el acierto de alguna de las críticas comunitaristas. BUCHANAN, Allen, "Communitarian Critique of liberalism", *Ethics*, núm. 99, 1989, (852-882), pp. 852-853.

la completa participación en la comunidad política para la vida buena de los seres humanos.

Taylor critica la versión del liberalismo procedimental que insiste en los derechos individuales y considera que existe un modelo republicano donde los ciudadanos tienen un papel activo en la esfera pública a través del autogobierno participativo, que propone la tradición cívico humanista. Sandel critica el republicanismo procedimental y la neutralidad que supone la separación de la justicia de las concepciones del bien y propone una república nacional que provee de una política del bien común. MacIntyre considera que la comunidad y las lealtades particulares son un prerrequisito de la moralidad. Para Walzer, la igualdad compleja en la esfera de la actividad política significa no el poder compartido, sino las oportunidades y las ocasiones de tener acceso al poder. Cada ciudadano es un participante potencial, un político potencial.

El liberalismo falla al proveer, o es incompatible con, una constatación de la importancia de ciertos tipos de obligación y compromisos –aquellos que no son elegidos o explícitamente acordados a través de contratos o promesas– como las obligaciones familiares o las obligaciones al apoyo a la propia comunidad o país.

Taylor considera que una república procedimental viable debería favorecer el patriotismo, que se define como una lealtad común a una comunidad histórica particular. Sandel propone nacionalizar la vida política y enfatiza la importancia de las concepciones del bien en las cuestiones esenciales de la vida política, como muestra el caso del aborto y la esclavitud. MacIntyre considera que el patriotismo es una virtud central de la moralidad. Walzer considera que la postura de *ciudadano del mundo* es profundamente ambigua y que lo que importa es que ocupamos un nicho particular en un mundo desigual.

El liberalismo presupone una defectuosa concepción del yo, fallando al reconocer que el yo está “incardinado” y es parte constituyente de los compromisos comunitarios y valores que no son objeto de elección.

Taylor sostiene que no existe un yo en solitario, que la identidad se conforma socialmente en diálogo frente a otros que comparten unos significados lingüísticos y horizontes de significación morales. Sandel critica la noción de yo desvinculado que impide que el yo se identifique completamente con ninguno de sus fines y considera que la comunidad ha de ser un elemento constitutivo de la identidad de los miembros y no un mero atributo. Para MacIntyre, el sujeto encuentra la justificación de las reglas de su moralidad en su concreta comunidad, y privado de la vida de la comunidad no tendría razón para ser moral.

El liberalismo exalta equivocadamente la justicia como la primera virtud de las instituciones sociales, fallando al ver que, a lo mejor, la justicia es una virtud remedial, necesaria sólo en circunstancias sin las cuales la virtud superior de la comunidad se ha roto.

Taylor afirma que la perspectiva atomista hace una visión instrumental de lo público y que la identidad se conforma sobre la base de comprensiones comunes que permiten una mayor participación en el autogobierno. Sandel considera que no egoístas pero extraños, algunas veces benevolentes, se convierten los ciudadanos de la república deontológica. La justicia encuentra su ocasión porque no nos conocemos a cada uno, o nuestros fines, lo bastante bien para gobernarnos sólo por el bien común. MacIntyre señala que la cultura individualista no puede llegar a acuerdos sobre qué es la justicia, ya que no existe un consenso moral auténtico. Estima la importancia de la virtud primordial inalterable del patriotismo, de la lealtad a mi país, a mi comunidad, que se diferencia de la obediencia del gobierno que casualmente mande. Walzer considera que la justicia es una construcción humana con una pluralidad de manifestaciones debidas a la diversidad cultural y a la opción política según la comprensión particularista de los bienes sociales.

La historia de este debate entre liberales y comunitaristas tiene sus orígenes cuando aparece en 1971 la primera edición inglesa de *Theory of Justice*. Con este libro, Rawls construyó una filosofía política crítica en su naturaleza, universal en cuanto su objeto de estudio y casi fundacional en su orientación. Para él, no era un modo

de entender y dotar de sentido la vida política, sino que era esencialmente normativa y representaba un tipo de filosofía práctica. Rawls hizo de la justicia el concepto principal de la política y le concedió un significado inusualmente amplio⁴²³. La propuesta es la de fundamentar una moral constructivista de base kantiana a partir de un contrato social hipotético que se conseguiría a partir de un diálogo de sujetos en la posición original sometidos al velo de la ignorancia. Los principios de la justicia a los que se llega son en primer lugar que “cada persona debe tener un derecho igual al esquema más externo de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”⁴²⁴. Y, en segundo lugar, el principio de la diferencia que consiste en afirmar que “las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto (a) para promocionar la mayor expectativa del beneficio de los menos aventajados, como (b) para estar ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades”⁴²⁵. Existe una prioridad lexicográfica del primer principio respecto del segundo, ya que “las violaciones a la libertad básicas e iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas, ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas”⁴²⁶. Esta propuesta de Rawls ha sido considerada una concepción del liberalismo igualitario e incluso, a partir de esta obra, algunos han hablado de Rawls como de un “nuevo paradigma liberal”⁴²⁷.

La *Teoría de la Justicia* de Rawls ha recibido críticas desde perspectivas diversas⁴²⁸. En este trabajo, se va a profundizar en la posición comunitarista que

⁴²³ PAREKH, Bhikhu, "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea", *La Política*, núm. 1(1996), (5-22), p. 14.

⁴²⁴ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 82.

⁴²⁵ La primera formulación que Rawls hace del principio de la diferencia es que “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espera razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”. Después precisa su significado con la noción de los menos aventajados. RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 105.

⁴²⁶ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 83.

⁴²⁷ MOUFFE, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, 1999, traducción de Marco Aurelio Galmarini, p. 46.

⁴²⁸ Como la que la considera insuficientemente liberal, que formula el liberalismo conservador de Nozick, o la que se formula como insuficientemente igualitaria desde o tras ópticas del liberalismo igualitario, como Dworkin. Desde la crítica feminista, MacKinnon también ha argumentado en contra de algunos

básicamente considera que los presupuestos individualistas y procedimentalistas de la propuesta de Rawls provocan una cierta mala comprensión del papel de la comunidad en la formación de la moralidad. El hecho de utilizar únicamente a Rawls como representante de la posición liberal se justifica en que su propuesta es precisamente el objeto paradigmático de crítica de las posiciones comunitaristas de Sandel, Taylor, MacIntyre y Walzer⁴²⁹.

En su obra *Liberalism and the limits of justice*, Michael Sandel hace una crítica detallada de la *Teoría de la Justicia* de Rawls por su individualismo, deontologismo y procedimentalismo. Critica la visión del yo desvinculado y describe al ser humano como sujeto previamente individualizado, elector autónomo de sus fines, anterior a la experiencia y no modificable por ésta. Para desarrollar una concepción viable de justicia kantiana, Rawls se desprende del idealismo trascendental de la teoría de Kant y recoge algunos cánones de razonable empirismo. Parece que esta reflexión no incluye el preguntarnos quiénes somos en realidad, sino sólo qué sentimos en verdad. Sandel considera que la comunidad debe ser constitutiva de la formación de la identidad de los individuos.

Según Sandel, en este intento de crear una deontología con rostro humano, Rawls se deja cosas por el camino e incorpora otras, no justificadamente, cayendo en “una miopía metafísica”⁴³⁰. Tras el velo de la ignorancia no hay negociación, ni discusión, ni acuerdo, porque falta la pluralidad de personas que estos conceptos presuponen. Lo que encontramos tras el velo de la ignorancia no es varias personas,

aspectos de la Teoría de la Justicia. El marxismo analítico de Cohen y Elster ha formulado asimismo su visión alternativa. Una exposición de los argumentos de estas críticas se pueden encontrar en GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁴²⁹ Taylor incluye también Dworkin, Nagel, Scanlon en el campo de los liberales. Sin embargo, Rawls es el principal representante del liberalismo procedimentalista y es la terminología y los planteamientos de su teoría los que promueven la crítica comunitarista. Dworkin, en su artículo “Liberal community”, también se manifiesta sobre el papel de la comunidad en las sociedades liberales con una posición sobre el valor de la integridad que algunos califican de ambigua respecto a planteamientos comunitaristas. La referencia de la lista de autores de Taylor en TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 239. En su obra sobre la polémica liberal comunitarista Mulhal y Swift también establecen una panorámica de Rawls como propuesta liberal y las posiciones de Sandel, MacIntyre, Walzer y Taylor desde la óptica comunitarista. MULHAL, Stephen; SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1996, traducción de Javier Sábada.

⁴³⁰ MULHAL, Stephen; SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad*, op. cit., p. 91.

sino un solo sujeto: encontramos un yo intersubjetivo que Rawls había rechazado oficialmente. “El secreto de la posición original –y la clave de su fuerza justificatoria- reside no en lo que hacen sino en lo que captan allí. Lo importante no es lo que eligen sino lo que ven, no es lo que deciden sino lo que describen. Lo que se produce en la posición original no es ni mucho menos un contrato, sino la autoconciencia de un ser ínter subjetivo.”⁴³¹

La visión de Sandel de la comunidad política es como un vínculo constitutivo de la persona. La percepción de nuestra propia identidad es inseparable del hecho de que nos concebimos a nosotros mismos como miembros de una determinada familia, clase, comunidad, pueblo o nación, portadores de una historia específica y ciudadanos de una república concreta, y que consideramos que participar en el ámbito político es una manera de poder desarrollar y delimitar el sentimiento de nuestra propia identidad desarrollando y delimitando formas de comunidad con las que nos quepa el orgullo de identificarnos⁴³².

Sandel critica la separación liberal de la justicia de las concepciones del bien. Considera que en casos difíciles como el aborto o, en su momento, la esclavitud no es posible la neutralidad y se debe necesariamente recurrir a argumentos que tienen que ver con concepciones del bien⁴³³. También critica la república procedimental y propone nacionalizar la política. Aboga por una república nacional que tenga una política del bien común con una noción fuerte de comunidad que sea constitutiva de los autoentendimientos compartidos que configuran la moralidad de los individuos⁴³⁴.

⁴³¹ SANDEL, Michael, *Liberalism and limits of justice*, op. cit., p. 132.

⁴³² SANDEL, Michael, *Liberalism and limits of justice*, op. cit., p. 189.

⁴³³ Sandel hace referencia al caso *Roe v. Wade* del Tribunal Supremo americano sobre el aborto y a la polémica Lincoln y Douglas sobre la esclavitud, donde es necesario recurrir a argumentos morales sobre cuándo empieza la vida o la inmoralidad de la esclavitud en vez de dejar entre paréntesis como reclama la prioridad de la justicia. SANDEL, Michael, “Moral argument and liberal toleration: Abortion and homosexuality”, *California Law Review*, 77, 1989, pp. 521-538.

⁴³⁴ SANDEL, Michael, “The procedural republic and the unencumbered self”, en AVINIERI, Shlomo; DE-SHALIT, Avner, *Communitarianism and individualism*, Oxford University Press, 1992, pp. 12-29

La visión de Alasdair MacIntyre estudia el origen, desarrollo y decadencia de la cultura moral y la política occidental. Destaca la inconmensurabilidad de las posiciones de quienes participan en el debate moral contemporáneo y las actitudes y prácticas emotivistas de la cultura actual. Desde la Ilustración, el discurso moral se ha ido fragmentando y se ha producido un giro emotivista que impide un consenso moral auténtico sobre cuestiones básicas de la moralidad⁴³⁵. MacIntyre considera que el yo está vinculado y definido por las circunstancias sociales, culturales e históricas en las que vive. Su propuesta es una formulación neoaristotélica que considera que el hombre tiene un *telos* que debe seguir. En la moralidad tiene un papel fundamental el lenguaje de las virtudes. La virtud es una cualidad adquirida que tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas. Concibe al hombre como un animal que cuenta historias y que encuentra su vinculación moral en las prácticas, la unidad narrativa de la vida humana y las tradiciones morales. El catálogo de las virtudes incluirá las necesarias para mantener familias y comunidades tales que hombres y mujeres puedan buscar juntos el bien⁴³⁶.

MacIntyre considera que “yo sólo puede ser un agente moral porque *nosotros* somos agentes morales, ya que yo necesito a éstos alrededor mío para reforzar mis fuerzas morales y asistiendo en remediar mis debilidades morales”⁴³⁷. La comunidad forma un papel esencial en la conformación de mis criterios de moralidad, privado de la vida de la comunidad no tendría razón para ser moral. La

⁴³⁵ MacIntyre sostiene que “los filósofos morales del XVIII emprendieron un proyecto que estaba inevitablemente destinado al fracaso, pues trataron de basar racionalmente sus creencias morales en una determinada concepción de la naturaleza humana. Y es que, por una parte, eran herederos de una serie de mandamientos morales, y, por otra, habían recibido el legado de un concepto de naturaleza humana, pero ambas cosas habían sido concebidas para que discreparan entre sí. Heredaron fragmentos inconexos de lo que antes había sido un sistema coherente de pensamiento y acción, y como no repararon en la peculiaridad de su situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea que se habían impuesto”. En MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 53.

⁴³⁶ MacIntyre añade: “y las virtudes necesarias para la indagación filosófica acerca del carácter de lo bueno”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 270-271.

⁴³⁷ MACINTYRE, Alasdair, “Is patriotism a virtue?”, *The Lindey lecture*, University of Kansas, (1-20), p. 10.

lealtad a la comunidad, particular y local, es un prerequisite de la moralidad, y el patriotismo es una virtud central⁴³⁸.

Para Charles Taylor los seres humanos son animales que se autointerpretan, cuya identidad personal depende de su orientación hacia concepciones del bien, que derivan de la matriz de su comunidad lingüística y de su vinculación a dichas concepciones. Taylor piensa que las intuiciones morales y el pensamiento moral tienen tres ejes. El primero se refiere a nuestras relaciones con otros seres humanos, el segundo se refiere a nuestra idea de la vida buena del hombre y el tercero al sentimiento de nuestra propia dignidad y condición. Saber quién soy equivale a saber dónde estoy. Mi identidad la definen los compromisos e identificaciones que forman el horizonte dentro del cual puedo determinar, en cada caso, qué acción es valiosa, buena o digna. En este sentido, Taylor sostiene: “he estado argumentando en dar un sentido mínimo a nuestras vidas, en el sentido de tener una identidad; necesitamos de una orientación hacia el bien, lo que significa algún tipo de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior. Ahora vemos que este sentido del bien tiene que ser relacionado en la comprensión de mi vida como una historia revelada. Pero esto establece otra condición básica que nos da sentido, esto es, que conocemos nuestras vidas en una narratividad”⁴³⁹.

Taylor critica la “cultura narcisista” del subjetivismo que lleva a formas egocéntricas y vacías del ideal de autorrealización. Propone el ideal de autenticidad que supone una serie de marcos referenciales, horizontes de significación y comprensiones comunes que orientan moral y espiritualmente a los individuos⁴⁴⁰. La identidad se descubre en un diálogo frente a otros, no es concebible un yo en solitario. El diálogo supone compartir unos significados comunes que están sobre la base de una comunidad de referencia. Critica la visión atomista y la racionalidad instrumental y su traslación política en el liberalismo procedimental. Propone

⁴³⁸ MACINTYRE, Alasdair, “Is patriotism a virtue?”, op. cit., p. 11.

⁴³⁹ TAYLOR, Charles, *Sources of the self*, op. cit., p. 47.

⁴⁴⁰ TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, traducción de Pablo Carbajosa.

reivindicar la importancia del patriotismo, la lealtad a la comunidad histórica particular, para promover una definición pública del bien común. Es favorable a una recuperación de la tradición republicana para promover un autogobierno participativo⁴⁴¹.

Michael Walzer está interesado en cuál es la metodología apropiada para abordar los problemas de la teoría política, partiendo de una concepción radicalmente particularista. Parte de considerar que la existencia de diferentes bienes determina la necesidad de que haya distintas esferas y de que cada una de ellas cuente con sus propios principios distributivos según los bienes que incluya. Estas diferencias derivan de formas distintas de entender los bienes sociales, fruto inevitable del particularismo histórico y cultural. Walzer se pregunta: “¿en virtud de qué características somos iguales unos respecto de otros? Una característica, sobre todo, es fundamental para mi planteamiento. Somos (todos nosotros) criaturas que producen cultura; hacemos y creamos mundos llenos de sentido”⁴⁴². En esta línea, considera que la justicia está enraizada en las distintas nociones de lugares, honores, tareas, cosas de todas clases, que constituyen un modo de vida compartido. Walzer afirma que “contravenir tales nociones es (siempre) obrar injustamente”⁴⁴³.

Walzer critica la noción de monopolio, que define como un medio de poseer y controlar los bienes sociales a fin de explotar su predominio, y considera que ningún monopolio es jamás perfecto⁴⁴⁴. Conceptualiza la distinción entre igualdad simple e igualdad compleja. La primera supone una condición distributiva simple, en cambio, la igualdad compleja, por la que aboga, supone una diversidad de criterios distributivos que reflejen la diversidad de bienes sociales. La igualdad compleja significa que ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con

⁴⁴¹ TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 256.

⁴⁴² WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 323-324.

⁴⁴³ WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 324.

⁴⁴⁴ WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia*, op. cit., p. 24.

un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto⁴⁴⁵.

Crítica la *Teoría de la justicia* de Rawls porque no concede la importancia debida a los valores y las prácticas de las comunidades particulares, por buscar un punto de vista universalista, ya que considera que la tarea de la filosofía no es proveer de verdades universales y objetivas, sino encontrar los significados sociales compartidos en cada esfera de la justicia. Esto será matizado en aportaciones posteriores de Walzer, donde aboga por un código moral mínimo y universal⁴⁴⁶. Considera que existe una moralidad tenue y universalista en el interior de cada moralidad densa y particularista⁴⁴⁷. Un núcleo de moralidad elaborado de forma distinta en diferentes culturas que supone un Mínimo moral⁴⁴⁸. Para Walzer, en la propuesta procedimentalista de Rawls, “el mínimo procedimental es bastante más que mínimo y constituye, de hecho, una moralidad máxima (la nuestra) disfrazada de método neutral”⁴⁴⁹.

En el año 1993, Rawls publica el *Liberalismo político*, donde presenta una nueva versión de su teoría que algunos entienden como una continuación de la anterior y otros ven como una nueva formulación neo-pragmática. Rawls se separa de los elementos más objetivistas y metafísicos de la *Teoría de la Justicia*, para promover una concepción política de la justicia que representa el *Liberalismo político*. Parte del “hecho del pluralismo razonable”, ya que es inevitable que las sociedades democráticas modernas contengan diversas doctrinas religiosas, filosóficas y morales incompatibles pero razonables. La estrategia es observar las ideas intuitivas que están implícitas en la cultura pública y que cabe considerar que son compartidas implícitamente, que están al alcance de todos los ciudadanos, con

⁴⁴⁵ WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia*, op. cit., p. 33.

⁴⁴⁶ WALZER, Michael, *Interpretacion and social criticism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1993, pp. 24-25.

⁴⁴⁷ WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid, 1994, traducción de Rafael del Águila, p. 32.

⁴⁴⁸ WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, op. cit., p. 42.

⁴⁴⁹ Ésta es la interpretación que Rafael del Águila hace de la crítica de Walzer a Rawls en el estudio introductorio de WALZER, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, op. cit., p. 27.

independencia de los puntos de vista globales que mantengan en particular. Rawls reformula la justicia como imparcialidad reinterpretando los elementos, que habían sido más criticados como la posición original, la noción de persona o de autonomía, en el sentido de incorporarlos a una concepción política que continúa basándose en los principios de la justicia. Un concepto clave en su reinterpretación es la idea de lo razonable, aunque no tiene una definición clara⁴⁵⁰.

Otro concepto clave es la idea de un consenso entrecruzado⁴⁵¹ entre las diferentes doctrinas comprensivas razonables que implica que los ciudadanos se unen para afirmar la misma concepción política, basándose en sus propias doctrinas completas. La idea de razonabilidad guarda relación, en alguna instancia, con la aceptación de los principios de la justicia como imparcialidad. Por tanto, las doctrinas comprensivas implícitamente afirman los principios de la justicia en un consenso sobre la esfera pública, que, a la vez, representa que los ciudadanos sigan en la esfera privada sus diversas concepciones del bien. La abstracción es necesaria para hacer frente a la profundidad de los diferentes desacuerdos sociales articulando una concepción política razonable de la justicia⁴⁵².

En este breve panorama de liberales y comunitaristas son patentes los diferentes enfoques que contribuyen a la polémica. A continuación, se van a estudiar, en forma de dicotomía, algunos conceptos clave en los que las visiones liberal y comunitarista difieren. La primera dicotomía *Yo desvinculado v. Yo situado* hace referencia a la noción de sujeto. El liberalismo asume como presupuesto moral una

⁴⁵⁰ Gargarella afirma que “Rawls hace referencia a principios de justicia razonables, juicios razonables, decisiones razonables, una concepción de justicia razonable, expectativas razonables, un consenso superpuesto razonable, normas razonables, una sociedad razonable, desacuerdos razonables, fe razonable, medidas razonables, dudas razonables, una creencia razonable, respuestas razonables, una psicología moral razonable...”. En: GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, op. cit., p. 204.

⁴⁵¹ La traducción del término inglés *overlapping consensus* no es una cuestión clara, lo que ha llevado a hablar de consenso superpuesto, entrecruzado, por superposición. En este trabajo, se seguirá la versión de Antoni Domenech, traductor de la edición española en la editorial Crítica del *Liberalismo político*.

⁴⁵² Rawls afirma que “puesto que los conflictos en torno de la naturaleza de la tolerancia y de la base de la cooperación en pie de igualdad han sido persistentes en el seno de la tradición democrática, podemos suponer que son profundos. Por consiguiente, para conectar esos conflictos con lo que nos resulta familiar y básico, examinamos las ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública y tratamos de averiguar el modo en que los ciudadanos mismos podrían, después de la debida reflexión, estar dispuestos

noción de sujeto, previo a la experiencia, elector de sus propios fines. El comunitarismo concibe que yo está incardinado en sus circunstancias sociales, que configuran su identidad, ya que le proveen de los horizontes de significación para orientarse moralmente. La segunda dicotomía *Autonomía v. Autenticidad* hace referencia a qué idea debe ser prevalente en la moralidad del individuo. El liberalismo asume que el mejor juez de sus propios intereses es el individuo y que la autorrealización supone que el individuo es el origen de las normas morales. Desde la perspectiva comunitarista, la autenticidad es un ideal que asume que independientemente de la voluntad del sujeto, existe algo noble, valeroso y significativo que configura su vida a través de distinciones cualitativas y marcos referenciales que tienen como base a la comunidad de referencia. La tercera dicotomía *Neutralidad estatal v. Política del bien común* tiene que ver con el papel del Estado. Según el liberalismo, el Estado debe ser neutral sobre las concepciones del bien de los individuos, e insiste en la prioridad de la justicia en la esfera pública sobre las concepciones del bien de la esfera privada. La visión comunitarista considera que el Estado debe proveer una política del bien común que se basa en los autoentendimientos compartidos de los individuos a partir de una comunidad constitutiva. La cuarta dicotomía *Unión social de uniones sociales v. Comunidad* estudia la noción de lo colectivo. El liberalismo concibe la unión social como una empresa cooperativa de individuos autónomos que tienen el sentido de justicia y la noción de reciprocidad. La visión comunitarista afirma la relevancia moral de la comunidad, que es un elemento constitutivo de la identidad de los individuos y provee los horizontes de significación que los orientan moralmente.

Cada dicotomía pone de manifiesto el contraste entre las posiciones liberal y comunitarista. El primer elemento, que incluye el yo desvinculado, la autonomía, la neutralidad estatal, la unión social de uniones sociales, caracteriza la posición liberal. El segundo elemento, que incluye el yo situado, la autenticidad, la política del bien común, la comunidad, caracteriza la posición comunitarista. Son aspectos

a concebir la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo". RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 77.

diferentes pero que han de ser interpretados en función de la teoría general que sustentan. Lo relevante, de ahí su presentación en forma de dicotomía, es que muestran claramente qué diferencia la posición liberal y la posición comunitarista⁴⁵³.

1.- YO DESVINCULADO V. YO SITUADO

La primera dicotomía que se puede trazar en la controversia liberal/comunitarista es la que se produce entre las diferentes concepciones de la noción de sujeto. El yo desvinculado es un presupuesto de la moralidad liberal que se asocia al valor de la autonomía, mientras que la preocupación por la identidad socialmente constituida del sujeto es una característica definitoria del comunitarismo.

1.- L) *¿Quién es el yo desvinculado?*

La noción de sujeto para la teoría liberal es objeto de la crítica comunitarista, ya que considera que, en su abstracción, no describe adecuadamente cómo funcionan realmente los individuos. Para una posición liberal, especialmente de base kantiana, la posibilidad de generar enunciados morales neutrales y universales se basa en una determinada concepción del sujeto moral caracterizado por la ausencia de circunstancias contingentes. Es lo que se ha denominado yo desvinculado⁴⁵⁴.

En la tradición del racionalismo individualista se ha mostrado una ontología del sujeto en forma de un alma desencarnada (Descartes) o una capacidad puntual para autorehacer (Locke) o un puro ser racional (Kant)⁴⁵⁵. El paradigma de conocimiento es el de la ciencia empírica, que responde a una ontología

⁴⁵³ Para mantener la unidad entre los elementos liberales y los elementos comunitaristas de cada dicotomía se numerará cada dicotomía según cada apartado y cada subapartado, se calificará como L) al elemento liberal y como C) al elemento comunitarista.

⁴⁵⁴ Es la traducción del inglés del término *uncumbered self*.

⁴⁵⁵ Taylor considera que la postura del yo desvinculado "va por tanto revestida del más fuerte aval ontológico", en TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 536.

mecanicista y al modelo racionalista de verdad universal y objetiva. En palabras de Taylor, adoptar el yo puntual “es identificarse con la capacidad de objetivar y reconstruirse y a través de ello distanciarse de los rasgos peculiares que son objeto del cambio potencial”⁴⁵⁶. MacIntyre lo caracteriza como “este yo democratizado, que no tiene contenido moral necesario ni identidad social necesaria, puede ser cualquier cosa, asumir cualquier papel o tomar cualquier punto de vista, porque en sí o por sí mismo no *es nada*”⁴⁵⁷. El yo desvinculado, al no pertenecer al mundo natural material, ni al social, se convierte en un yo aislado: inmaterial, ahistórico y acultural, sin extensión en el espacio, ni continuidad en el tiempo. La consecuencia es el atomismo político, la visión monológica y el uso instrumental de la razón.

Un ejemplo de yo desvinculado, que primordialmente han sugerido las críticas comunitaristas, es la concepción de persona en la posición original de la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Cuando describe las circunstancias, bajo el velo de la ignorancia, que configuran la posición original, Rawls afirma: “ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos o capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo o su tendencia al pesimismo y al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen”⁴⁵⁸. Esta noción de sujeto, sometido al velo de la ignorancia, es la que permite lograr la imparcialidad de los principios de la teoría de la justicia de Rawls. Existe una vinculación entre la proclamada neutralidad y universalidad de los principios del proyecto rawlsiano de la justicia como

⁴⁵⁶ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 187.

⁴⁵⁷ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 51.

⁴⁵⁸ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 164.



imparcialidad y la previa noción de sujeto, desvinculado de circunstancias contingentes, sometido al velo de la ignorancia.

Sandel critica que esta visión del sujeto es situar al yo fuera del alcance de la experiencia, hacerle invulnerable, fijar su identidad de una vez por todas. “Ningún compromiso llegará a absorberme hasta el extremo de no poder conocerme a mí mismo prescindiendo de él. Ningún cambio de mis propósitos y proyectos de vida puede ser tan perturbador que difumine el perfil de mi identidad. Ningún proyecto puede ser tan esencial como para que su abandono cuestione la persona que soy. Dada mi independencia respecto a los valores que posea, siempre puedo separarme de ellos; mi identidad pública como persona moral ‘no se ve afectada porque cambie a lo largo del tiempo’ mi concepción del bien”⁴⁵⁹. Para Sandel, el compromiso de Rawls con este grado de neutralidad entre concepciones rivales del bien en el ámbito político, se basa en una asombrosa falta de neutralidad respecto a la naturaleza de la personalidad humana en el ámbito metafísico⁴⁶⁰. La crítica comunitarista muestra precisamente una visión diferente del sujeto que tiene como característica común la asunción de un yo constituido socialmente, lo que se ha denominado la tesis social, que critica los perfiles individualistas y abstractos del discurso liberal. Thiebaut sostiene, en este sentido, que “una parte significativa del pensamiento liberal siempre tendió a ser monológica, a entender a los individuos sumidos en un cierto aislamiento, desconociendo o apreciando menos su constitución social, Robinsones que necesitaban sólo instrumentalmente de Viernes. El pensamiento comunitario, con raíces neoaristotélicas y neohegelianas, ha forzado la ruptura de ese monologismo y ese aislamiento”⁴⁶¹.

En las raíces de la *Teoría de la Justicia* de Rawls se encuentra la impronta kantiana. Rawls sostiene que “en la noción del velo de la ignorancia me parece

⁴⁵⁹ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 62.

⁴⁶⁰ MULHAL, Stephen; SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad*, op. cit., p. 89.

⁴⁶¹ THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 70.

que está implícita en la ética de Kant”⁴⁶². Para Kant, la moralidad es *a priori* y producto de la racionalidad. Para el propio Kant, “todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente *a priori*, en la razón, (...) no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico y, por tanto, contingente”⁴⁶³. En la base de la moralidad kantiana se sitúan los seres *noumenales*, que sería otra versión de yo desvinculado. Es una visión ética deontológica. En palabras de Rawls, “la posición original puede ser considerada como interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica”⁴⁶⁴. En este sentido, Sandel considera que el liberalismo rawlsiano padece una especie de miopía metafísica⁴⁶⁵, ya que los conceptos clave que utiliza se asientan en presupuestos -para él indiscutidos- como por ejemplo sería el deontologismo, que están marcados por las características definitorias del yo desvinculado y que no necesariamente cabe compartir. Pueden establecerse, por ejemplo, modelos éticos teleológicos, discutirse su razonamiento monológico o promover una visión del yo alejado de formulaciones hipotéticas como la que se propone con los sujetos de la posición original.

Cabe pensar que el intento rawlsiano es el de recrear cómo funciona nuestra moralidad. Rawls aboga por considerar que el yo es anterior a sus fines. Sin embargo, Sandel sostiene que no nos percibimos como seres esencialmente desvinculados. Thiebaut describe esta crítica de Sandel cuando afirma: “los comunitarios se apresuraron a señalar que el ‘yo’ liberal -por ejemplo, aquella imagen del sujeto que opera en la hipotética situación de la posición original rawlsiana- era un yo sin ataduras, sin vínculos, sin atributos. Era, consiguientemente, un yo vacío, inexistente.”⁴⁶⁶. Nuestras profundas auto-

⁴⁶² RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 167.

⁴⁶³ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, pp. 79-80.

⁴⁶⁴ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 293.

⁴⁶⁵ MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad*, op. cit., p. 90.

⁴⁶⁶ THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 68.

percepciones, para Sandel, siempre incluyen algunas motivaciones, lo cual muestra que algunos fines son constitutivos del yo⁴⁶⁷.

Kymlicka matiza la cuestión de la auto-percepción del sujeto, ya que considera que lo que es central en la visión liberal no es que percibamos al yo anterior a sus fines, sino que entendemos que el yo es anterior a sus fines, en el sentido de que ningún fin o meta está exento de posible re-examen. “Yo siempre puedo concebirme sin mis fines *presentes*. Pero esto no requiere que me perciba como un yo totalmente desvinculado de ningún fin. El proceso de razonamiento ético siempre es en la comparación de un yo potencialmente vinculado con otro yo potencialmente vinculado”⁴⁶⁸.

Otra crítica a la propuesta de Rawls es la que considera que en su noción de sujeto y la formulación de los principios de la justicia como imparcialidad se produce una *petición de principio*. Es decir, se incluye en las premisas aquello que posteriormente se quiere demostrar. En este sentido MacIntyre observa cómo “un agente racional en *tal* situación como la del velo de la ignorancia no tendría más remedio que escoger esos principios de justicia que Rawls pretende, sino también que *solamente* un agente racional en tal situación escogería tales principios”⁴⁶⁹. Por tanto, según esta crítica, Rawls presenta su noción de sujeto *a medida* de los principios de la justicia como imparcialidad, que son su objetivo. De la vacuidad, aparente, del yo desvinculado deduce sus principios de la justicia, sin embargo se olvida de mostrar esa densidad metafísica de la situación en la posición original sometida al velo de la ignorancia que la separa de otras nociones de sujeto.

⁴⁶⁷ Sandel afirma que “imaginar una persona incapaz de conexiones constitutivas como éstas, no es concebirlo como un agente idealmente libre y racional, sino imaginar una persona totalmente sin carácter, sin fondo moral. Para tener carácter es necesario saber que uno se mueve en una historia que no ha llamado, ni ha dispuesto, lo que comporta consecuencias no poco importantes para sus elecciones y su conducta”. SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 179.

⁴⁶⁸ KYMLICKA, Will, *Liberalism, community and culture*, Oxford University Press, 1989, pp. 52-53.

⁴⁶⁹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 304.

Sin embargo, Rawls, en la Introducción del *Liberalismo político*, menciona a “esas críticas que sostienen que el tipo de liberalismo que la *Teoría* representa es intrínsecamente defectuoso porque se funda en nociones abstractas de personas y usa una idea individualista, no social, de la naturaleza humana”⁴⁷⁰. En este punto, Rawls se hace eco de las críticas comunitaristas sobre la noción de sujeto. La respuesta que presenta en el *Liberalismo político* a esta objeción es, por un lado, considerar la idea de la posición original como un mecanismo de representación⁴⁷¹ y alejarla de implicaciones metafísicas⁴⁷². Rawls afirma que la posición original “no implica que el yo preceda ontológicamente a los hechos sobre las personas, hechos de cuyo conocimiento están eximidas las partes. Podríamos, por así decirlo, entrar en esa posición en cualquier momento limitándonos a razonar a favor de la justicia respetando las restricciones informativas mencionadas. Cuando simulamos estar en la posición original, nuestro razonamiento no nos compromete con una doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza del yo más de lo que nuestra participación en una obra teatral haciendo, pongamos por caso, de Macbeth, o de Lady MacBeth, nos comprometería a pensar que somos realmente un rey o una reina embarcados en una lucha desesperada por el poder político”⁴⁷³.

La respuesta de Rawls a la crítica comunitarista sobre la noción de sujeto se basa en considerar la posición original como un mecanismo de representación donde podríamos entrar en cualquier “momento” simplemente sometidos a “restricciones informativas”, con lo que parece no comprometerse con ninguna noción de sujeto. ¿Podrían, entonces, un utilitarista, un intuicionista o un yo

⁴⁷⁰ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 25.

⁴⁷¹ Rawls, en la Introducción del *Liberalismo político*, después de describir la crítica comunitarista sobre la noción de sujeto, afirma: “Creo que en buena medida, la objeción a la noción de persona y a la idea de naturaleza humana surge de una incomprensión de la idea de posición original como un mecanismo de representación”, en RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 25.

⁴⁷² Rawls se separa de las implicaciones metafísicas de la posición original, ya que “como mecanismo que es de representación, su elevado grado de abstracción se presta a malentendidos. En particular, podría parecer que la descripción de las partes presupone cierta concepción metafísica particular de la persona; por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es independiente y anterior a sus atributos contingentes, incluidos sus objetivos y sus vínculos finales y, desde luego, su concepción del bien y su carácter global”. En RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 57.

⁴⁷³ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 58.

situado participar de la posición original? Se vuelve a plantear la dificultad que se le presenta a toda concepción política de la justicia que usa la idea del contrato social. Según Rawls, la dificultad consiste en que “tenemos que encontrar algún punto de vista, distanciado de los rasgos y las circunstancias particulares del marco que hace de trasfondo global y no sesgado por ellos, un punto de vista que permita alcanzar un acuerdo equitativo entre personas concebidas como libres e iguales. La posición original, con el conjunto de rasgos que he llamado “el velo de la ignorancia”, es ese punto de vista”⁴⁷⁴. La cuestión que subyace es que el yo situado que se ubicará en la posición original, debería ignorar algunas de las circunstancias relevantes que le sitúan en el mundo moral, con lo que, según la crítica comunatarista, se volvería a poner de manifiesto la densidad metafísica de la noción de sujeto en la posición original. A esta renovada crítica, Rawls menciona en el *Liberalismo político* que “aunque dije que esa interpretación es errónea, no resulta sencillo rechazar los vínculos con las doctrinas metafísicas, aunque a pesar de los intentos explícitos por desprenderse de ellas, las implicaciones metafísicas puedan subsistir. Rechazar esas implicaciones exige discutir en detalle y mostrar que no existen. No puedo hacerlo aquí”⁴⁷⁵.

Rawls deja abierta la puerta a la crítica de la noción de sujeto en la posición original desde otros modelos de sujeto, en especial la que propone la crítica comunitarista con la tesis social del yo situado. Rawls, en este sentido, acota que “el papel desempeñado por una concepción de la persona en una concepción de la justicia política es distinto del papel que desempeña en un ideal personal o asociativo, o en un estilo de vida religioso o moral”⁴⁷⁶, con lo que muestra que su intención no es explicar cómo funcionan realmente los individuos en sus valoraciones morales, ni cómo se perciben al realizar sus elecciones, sino más bien que la noción de sujeto es una precondition, un presupuesto, que le permite llegar a la formulación de los principios de la justicia como imparcialidad.

⁴⁷⁴ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 53.

⁴⁷⁵ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 59.

⁴⁷⁶ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 407.

Esto supondría admitir que en su noción de sujeto están ya incluidos los principios de la justicia como imparcialidad, tal como sostiene la crítica de la *petición de principio*. Si la persona en la posición original es un mecanismo de representación, la obra siempre tiene el mismo final, los principios de la justicia, según Rawls. Al final, siempre se cumple el vaticinio y Macbeth cae vencido en la batalla.

1.- C) *La tesis social del yo situado*

Una de las características definitorias de la posición comunitarista es su noción de sujeto como un yo encarnado o un yo situado⁴⁷⁷, lo cual significa que la identidad del sujeto está constituida socialmente. Esta idea sigue la tradición del pensamiento clásico aristotélico, como muestra MacIntyre. Las formulaciones comunitaristas de esta noción de yo situado ponen especial relevancia en las dimensiones yo/nosotros del concepto de identidad, en su construcción dialógica y en la importancia de la comunidad.

Según la tesis social, el hombre es un ser intrínsecamente social, ya que es en el contexto de una sociedad donde desarrolla sus capacidades específicamente humanas⁴⁷⁸. Esta idea tiene sus antecedentes en la antigüedad clásica. La noción del hombre como animal político de Aristóteles es un claro precedente de la tesis social. Su núcleo esencial es la noción de autosuficiencia (*autarkeia*). El hombre es un animal social y político porque no es autosuficiente individualmente y, en gran

⁴⁷⁷ Es la traducción aproximada de los términos ingleses *embeded self* o *situated self*.

⁴⁷⁸ Taylor matiza la explicación de la tesis social en el sentido de que “lo que se ha argumentado en las diferentes teorías sobre la naturaleza social del hombre no es solamente que el hombre aislado no puede sobrevivir, sino que los hombres desarrollan sus capacidades específicamente humanas en la sociedad. La reivindicación sostiene que vivir en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad, en algún sentido de esta facultad, ya sea de llegar a ser agente moral en el sentido pleno del término o un individuo plenamente responsable y autónomo. Estas variaciones representan algunas formas para fundamentar la tesis del hombre como animal social. Este punto de vista sostiene que fuera de cierta organización social nuestras capacidades específicamente humanas no podrían desarrollarse. Si aceptamos esta tesis, entonces carece de importancia conocer si el hombre puede sobrevivir en estado salvaje: lo que importa es que este organismo no podría desarrollar su potencial específicamente humano”. En TAYLOR, Charles, “Atomismo”, op. cit., p. 110.

medida, no es autosuficiente fuera de la polis⁴⁷⁹. MacIntyre describe la concepción de la Antigüedad clásica cuando afirma que “moral y estructura social son de hecho una misma cosa en la sociedad heroica. Sólo existe un conjunto de vínculos sociales. Lo moral no existe como algo distinto. Las cuestiones valorativas son cuestiones de hecho social. Por esta razón, Homero habla siempre de saber lo que hacer y cómo juzgarlo”⁴⁸⁰. La tesis social del yo situado se contrapone a la formulación del yo desvinculado liberal. En este sentido MacIntyre afirma: “con arreglo a la tradición clásica, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tienen entidad y propósitos propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios. Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, ‘hombre’ deja de ser un concepto funcional”⁴⁸¹.

La noción de identidad es central en la tesis social del yo situado. La posición comunitarista sostiene que invocar a la identidad tiene que ver con elementos sociales. Para responder a la cuestión de “¿quién soy?”, se debe acudir a un entramado de historias y relaciones que aluden claramente a su componente social⁴⁸². Para una visión comunitarista, la pregunta relevante no es “¿qué podría ser? ¿qué tipo de vida me gustaría llevar?”, sino “¿quién soy?”. En este sentido, Sandel nos dice que “la comunidad describe no sólo qué miembros *tiene* como ciudadanos sino también qué *son*, no es una relación que ellos eligen (como en una asociación voluntaria). Pero la conexión que ellos descubren no es

⁴⁷⁹ TAYLOR, Charles, “Atomismo”, op. cit., p. 109.

⁴⁸⁰ MacIntyre describe la relevancia en su contexto histórico de la noción de identidad cuando afirma: “porque en las reglas dadas que asignan a los hombres su lugar en el orden social y con él su identidad, queda prescrito lo que deben y lo que se les debe, y cómo han de ser tratados y contemplados si fallan, y cómo tratar y contemplar a los demás si fallan. Sin tal lugar en el orden social, un hombre no sólo sería incapaz de recibir reconocimiento y respuesta de los demás; no sólo los demás no sabrían, sino que él mismo no sabría quién es”. En MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 158.

⁴⁸¹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 83.

⁴⁸² Taylor considera que “mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral. Es precisamente lo que funda el uso de este término. Mi identidad es ‘lo que yo soy’. Es justamente lo que se quiere saber cuando se me pide que dé una prueba de identidad. Pero ‘identificarme’ de este modo es situarme en un campo social. Mi documento de identidad proporciona mi nombre, y acaso mi origen, o mi número de la seguridad social. Eso me sitúa en una familia, en una región, en el catálogo de ciudadanos-trabajadores del Ministerio de Trabajo, etc.”. En TAYLOR, Charles, “Identidad y reconocimiento”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, 1996, (10-19), p. 11.

meramente como un atributo, sino como un constituyente de su identidad”⁴⁸³. La noción comunitarista de identidad tiene un claro componente social alejado de la visión del yo desvinculado liberal. En este sentido, Walzer afirma: “cuando construimos desde el individuo, construimos, según parece al punto de vista liberal, desde la base. Pero, de hecho, la base es siempre social: personas-en-sociedades, no personas-por-sí-mismas. Nunca encontramos personas-por-sí-mismas y el esfuerzo de inventarlas es un agotador ejercicio”⁴⁸⁴. La preocupación por la identidad remite a la realidad de que somos seres sociales, lo cual parece una realidad difícilmente discutible⁴⁸⁵. La cuestión más controvertida, que afirma también la tesis social, es la relevancia moral que tiene nuestra identidad, nuestra concreta ubicación social.

El hecho de definir nuestra identidad en términos sociales implica situarnos en el mundo moral. Taylor afirma que “yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas a aquellos a los que amo, y también y esencialmente, en el espacio de *la orientación moral y espiritual dentro del cual existen mis relaciones definidoras* más importantes”⁴⁸⁶. MacIntyre realiza la misma valoración al considerar la relevancia moral de la identidad cuando afirma que “soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, a esta tribu, a esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habita en esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, de mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias,

⁴⁸³ SANDEL, Michael, *Liberalism and limits of justice*, op. cit., p. 150.

⁴⁸⁴ Walzer añade otra crítica al individualismo liberal: “No nos conocemos a nosotros mismos como extraños los unos a los otros, absolutos extranjeros, o aislados, y no hay forma de especificar o entender qué quiere significar para estos ‘individuos’ ser libres”. WALZER, Michael, “Liberalism and the art of separation”, *Political Theory*, vol. 12, núm. 3, 1984, (315-330), p. 326.

⁴⁸⁵ A no ser que planteemos la moralidad en términos de naufragos. Thiebaut alude en *La vindicación del ciudadano* en diversas ocasiones a la imagen de Robinson Crusoe como el contraejemplo del hombre que puede vivir por sí mismo, sin necesitar a la sociedad. Sería desdibujar los perfiles del discurso liberal pensar que ése es el supuesto de hecho paradigmático de su propuesta normativa. Kant hace mención a la insociable sociabilidad del ser humano como una de sus características definitorias.

⁴⁸⁶ La cursiva es mía. Quiere resaltar la vinculación que Taylor hace de los datos que componen la identidad con la orientación moral. TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 51.

expectativas concretas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, *mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral*”⁴⁸⁷.

La visión comunitarista concibe que la tesis social del yo situado no sólo implica describir los rasgos de la identidad, sino que éstos son la base sobre la que construir la moralidad del yo. MacIntyre matiza que rebelarse contra una identidad, también es una forma de expresarla⁴⁸⁸. En un sentido parecido, Taylor sostiene que “mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo y a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte donde puedo adoptar una postura”⁴⁸⁹. Es la noción de horizonte, trasfondo, marco que es característica de la moralidad tayloriana que se vincula con la noción de autenticidad, que se contrapone a la de autonomía, propia del liberalismo. La tesis social del yo situado es uno de los vértices de la propuesta comunitarista que conecta con una noción densa del bien basado en horizontes de significación.

La identidad se constituye en un diálogo frente a otros en una especie de negociación, con lo que se pone de relieve otra noción central para Taylor como

⁴⁸⁷ La cursiva es mía. Resalta cuando MacIntyre evidencia su posición sobre la relevancia moral de los datos de la identidad. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 271.

⁴⁸⁸ MacIntyre sostiene que “la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden. Tengamos presente que la rebelión contra mi identidad es siempre un modo posible de expresarla”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 272.

⁴⁸⁹ Taylor sostiene que al preguntarse “¿Quién soy yo?, a esa pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy yo es como conocer dónde me encuentro”. Más adelante, afirma: “La gente puede percibir que su identidad está en parte definida por ciertos compromisos morales o espirituales, como ser católico o anarquista. (...) Lo que dicen con esto, no es solamente que están firmemente ligados a esa visión espiritual o a ese trasfondo; más bien lo que están diciendo es qué es lo que les proporciona el marco dentro del cual determinan su postura acerca de lo que es el bien, o lo que es digno de consideración, o lo admirable, o lo valioso. Formulado contrafacticamente, lo que dicen es que si perdieran ese compromiso o esa identificación quedarían a la deriva; ya no sabrían, en lo referente a un importante conjunto de cuestiones, cuál es para ellos el significado de las cosas”. En TAYLOR, Charles, *Las Fuentes del yo*, op. cit., p. 43.

es la de reconocimiento⁴⁹⁰. Así, según Taylor, “el yo sólo existe dentro de lo que denomino la “urdimbre de la interlocución”⁴⁹¹. La formulación dialógica de la noción de identidad promueve la referencia al *nosotros*, a la comunidad, ya que “la completa definición de la identidad de alguien incluye no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a la comunidad definidora”⁴⁹². La noción de yo situado, formado dialógicamente, implica una comunidad de significación. En este sentido, Taylor afirma que “uno es un yo sólo entre otros yoes. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean”⁴⁹³. El binomio yo/nosotros se sitúa en el mundo moral través de los marcos referenciales, los horizontes de significación y las distinciones cualitativas que implican nociones sobre el bien. La comunidad ofrece el contexto que hace inteligible estos significados compartidos y también es el trasfondo adecuado para el reconocimiento.

Thiebaut describe los criterios de identidad “que pueden concebirse: a) como atribuidos socialmente a ese individuo; b) como el conjunto de criterios que el individuo acepta, en un giro de autorreferencia, para decirse quién es; c) como determinados por lo que el grupo de referencia considera relevante para definir de manera significativa qué sea una cierta identidad”.⁴⁹⁴ Esto sintetiza los rasgos de la noción de identidad que caracterizan la tesis social del yo situado.

Parece desprenderse que la noción comunitarista de sujeto tiene fuertes implicaciones filosóficas al suponer una comunidad de significación, los horizontes morales que promueven la autenticidad o las prácticas sociales que generan virtudes. No en vano ha de hacer frente a la poderosa imagen del sujeto racional,

⁴⁹⁰ La política del reconocimiento es el título de un artículo de Taylor. Por tanto, se conecta la tesis social, la identidad con el diálogo frente a otros y la política del reconocimiento. En palabras de Taylor, “La política de la diferencia tiene como objetivo el reconocimiento público de identidades, específicas, normalmente distintas de la mayoritaria y por eso no reconocidas. Es la política del reconocimiento fundada en la afirmación de la diferencia, del reconocimiento de lo particular. Este planteamiento funda la dignidad precisamente en lo particular, haciendo equivalentes identidad y diferencia”. En TAYLOR, Charles, “Identidad y Reconocimiento”, op. cit.,

⁴⁹¹ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 52.

⁴⁹² TAYLOR, Charles, *Las Fuentes del yo*, op. cit., p. 52.

⁴⁹³ TAYLOR, Charles, *Las Fuentes del yo*, op. cit., p. 51.

maximizador de sus intereses, que plantean algunas formulaciones del individualismo liberal. El comunitarismo debe mostrar que la visión individualista que concibe lo colectivo en términos instrumentales no se corresponde con la práctica moral de las sociedades actuales, o no debería corresponderse. La densidad de la noción de identidad para el yo situado tiene que ver, curiosamente, con que el elemento clave del comunitarismo es la comunidad. Supone densidad filosófica romper con el individualismo del yo desvinculado, es decir, la idea de que el yo es anterior a los fines, y está relacionada con la visión que la comunidad provee de los horizontes de significación que permiten a los individuos orientar su vida.

Una dificultad que paradigmáticamente surge con la cuestión de identidad, pero que afecta al conjunto de la visión comunitarista, es una crítica en el sentido de mostrar una incoherencia central de las tesis comunitaristas que origina lo que denominaré como *dilema comunitarista*. Existen diversas formulaciones de la misma idea, pero vendrían a coincidir en resaltar la contradicción de los comunitaristas en sostener la tesis social del yo situado y, a la vez, en realizar juicios críticos sobre las sociedades en las que viven, que son las sociedades liberales. Por lo tanto, si la identidad se constituye socialmente en una comunidad que aporta los horizontes de significación, como sostiene la tesis social, ¿cómo pueden los autores comunitaristas tener una capacidad de crítica para las sociedades liberales en las que viven? Formular una crítica a los valores de una sociedad comporta una posibilidad de distanciamiento mucho mayor que la que provee la tesis social del yo situado. Por tanto, los comunitaristas deben optar por considerar acertada su crítica a los valores liberales, o bien, su concepción de la moralidad sobre la base de la tesis social del yo situado. Ése es el dilema comunitarista⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 87.

⁴⁹⁵ Las diferentes versiones sobre el dilema comunitarista se ofrecen más adelante en un apartado de las conclusiones del capítulo titulado *Paisajes después de la batalla*.

2.- AUTONOMÍA V. AUTENTICIDAD

La teoría liberal considera que los individuos son sujetos autónomos que realizan sus propias elecciones para llevar a cabo sus planes de vida. Son clásicas las formulaciones de la autonomía de Kant y Stuart Mill. Rawls también da un papel importante a la autonomía que incorpora a la justicia como imparcialidad. La visión comunitarista propone el concepto de autenticidad que asume que la moralidad se basa en distinciones cualitativas, horizontes de significado y marcos referenciales, que son externos a los sujetos y se basan en los autoentendimientos compartidos de la comunidad de referencia. MacIntyre propone el concepto de virtud que se basa en las prácticas, la unidad narrativa de la vida humana y las tradiciones morales.

2.-L) Autonomía ¿para qué?

La autonomía individual es un concepto clave en la teoría liberal. Viene a sostener que el sujeto es el principio y el fin de la moralidad, que las normas morales tienen como sujeto creador y como objeto al sujeto individual. Se contrapone a la idea de que la moralidad se impone externamente al sujeto. En este sentido, las aportaciones de Kant y Stuart Mill ofrecen diferentes versiones de la autonomía liberal. Rawls también destaca la autonomía que vincula al sentido de justicia que caracteriza a los individuos. La perspectiva comunitarista critica la noción de autonomía individual, ya que considera perjudicial el subjetivismo y egocentrismo que genera la autorrealización individual como fin en sí mismo. La posición comunitarista propone los conceptos de autenticidad, virtud y bien común, donde subyace el contenido socialmente constitutivo de la moralidad.

La visión de Kant del concepto de autonomía es un clásico de la Historia de las Ideas⁴⁹⁶. Está incluida como un elemento de su teoría ética que tiene como principio básico el imperativo categórico⁴⁹⁷. Conceptualmente, la autonomía se opone al concepto de heteronomía⁴⁹⁸, es decir, a buscar principios fuera del sujeto en fuentes externas y, por tanto, que el sujeto no se rija por sus propias normas. Kant considera la heteronomía como una fuente ilegítima de la moral, ya que el imperativo moral o categórico se establece en la autonomía. En este sentido, Kant considera que “el principio de autonomía es el único principio de la moral”⁴⁹⁹ puesto que lo vincula directamente con el imperativo categórico. Kant define la autonomía de la voluntad como “el estado por el cual ésta es una ley para sí misma, independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer. En este sentido, el principio de autonomía no es más que elegir de tal manera que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al mismo tiempo como leyes universales”⁵⁰⁰. Los presupuestos de la teoría ética kantiana ofrecen algunos ejemplos contraintuitivos. La vinculación de la autonomía al imperativo categórico kantiano tiene como resultado un cierto procedimentalismo que excluye poder *actuar porque quiero alguna cosa*, sino más bien en su formulación *debo obrar de este modo al margen absolutamente*

⁴⁹⁶ Incluso MacIntyre, desde su óptica comunitarista, afirma con rotundidad que “Kant se ubica en uno de los grandes hitos divisorios de la historia de la ética. Quizá para la mayoría de los autores posteriores, incluso para los que conscientemente son antikantianos, la ética se define como tema en términos kantianos. Para muchos que nunca han oído hablar de la filosofía, y mucho menos de Kant, la moralidad es aproximadamente lo que era para Kant”. MACYNTIRE, Alasdair, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1998, traducción de Roberto Juan Walton, p. 185.

⁴⁹⁷ Una de las formulaciones del imperativo categórico que ofrece Kant es: “obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal”. Otra formulación del imperativo categórico es: “obra de tal modo que te relacione con la humanidad, tanto en tu persona como la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio”. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 92-104.

⁴⁹⁸ Kant afirma que “cuando la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar diferente a la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, sale fuera de sí misma buscar esa ley en la constitución de alguno de los objetos, se produce entonces, sin lugar a dudas, heteronomía. No es entonces la voluntad la que da a sí misma la ley, sino es el objeto por su relación con la voluntad, el encargado de dar tal ley”. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 120-121.

⁴⁹⁹ Kant sostiene que “puede mostrarse muy bien, por medio de un simple análisis de los conceptos de la moralidad, que el citado principio de autonomía es el único principio de la moral, pues de esa manera se halla que debe ser un imperativo categórico, que, no obstante, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente”. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 120.

⁵⁰⁰ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 119-120.

de lo que yo quiera. En este sentido, Kant afirma que “deberé, por ejemplo, fomentar la felicidad ajena no porque me importe algo su existencia (por inclinación inmediata o por alguna satisfacción obtenida por la razón de manera indirecta), sino solamente porque la máxima que la excluyese no podría concebirse en uno y el mismo querer como ley universal”⁵⁰¹. La autonomía kantiana tiene el presupuesto de las personas morales que ejercen su autonomía en función del imperativo categórico, un concepto producto de la racionalidad *a priori* de circunstancias contingentes.

Otra versión clásica del principio de autonomía la ofrece Stuart Mill en su conocido ensayo *Sobre la libertad*, donde marca los límites de la intervención del Estado y de los demás individuos respecto a la autonomía individual⁵⁰². Concluye con la afirmación: “el individuo es soberano sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sobre su mente”⁵⁰³. Con esta expresión define claramente la noción de autonomía, ya que ser soberano sobre sí mismo implica regirse por normas que uno ha originado. Stuart Mill es un defensor de la autonomía individual frente a las imposiciones de terceros en cuestiones que afecten al propio sujeto. Afirma que “todos los errores que probablemente cometa, a pesar de esos consejos y advertencias, están lejos de compensar el mal que supone permitir que otros le impongan aquello que ellos consideran que es un bien para él”⁵⁰⁴. La “región propia” de la libertad humana comprendería la libertad de conciencia, libertad de pensar y sentir que incluye la libertad de publicar y expresar opiniones, libertad

⁵⁰¹ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 121.

⁵⁰² Stuart Mill afirma que “este principio consiste en que el único fin que justifica la intervención de la especie humana, colectiva o individualmente, en la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es su propia protección. Que el único propósito para el que puede ejercitarse legítimamente el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, sea físico o moral, no constituye justificación suficiente. Él no puede ser justificadamente forzado a actuar o a abstenerse de hacerlo porque sea mejor para él hacerlo así, porque ello le haga sentirse más feliz, porque en opinión de los demás hacerlo así sería de sentido común, o incluso justo. Éstas son buenas razones para amonestarlo, para razonar con él, para persuadirle o para suplicarle, pero no para obligarle o inflingirle cualquier mal en caso que actúe en forma diferente. Para justificar esto, la conducta de la que se desea disuadirle tendría que haber sido calculada para perjudicar a las otras personas. En la parte que le concierne meramente a él, a su independencia es, por derecho, absoluta. El individuo es soberano sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sobre su mente”. STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, traducción de Cristina García Cay, pp. 74-75.

⁵⁰³ STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 75.

⁵⁰⁴ STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 175.

para configurar nuestro plan de vida de manera que encaje con nuestro carácter, siempre que no perjudique a otros y aunque ellos puedan pensar que nuestra conducta es “demencial perversa o errónea”⁵⁰⁵ y la libertad de unirse para cualquier propósito que no implique daño a otros, “dando por supuesto que las personas son mayores de edad y no están forzadas ni engañadas”⁵⁰⁶. La posición de Stuart Mill es considerar que el individuo, “en la madurez de sus facultades”⁵⁰⁷, es el mejor juez de sus propios intereses, y el Estado sólo puede intervenir regulando las conductas que dañen a terceros. El contexto de la visión de Mill es la valoración positiva de la diversidad humana y de sus diferentes manifestaciones⁵⁰⁸.

La autonomía individual también tiene un papel importante en la formulación de la justicia como imparcialidad, en coherencia con su configuración como uno de los principios básicos de la teoría liberal. La propuesta de Rawls en *Teoría de la Justicia* adapta el principio de autonomía kantiana a su formulación de la justicia como imparcialidad, aunque reconoce que “es verdad que me he apartado de los enfoques de Kant en varios aspectos”⁵⁰⁹. Rawls defiende una noción de autonomía que se basa en la adopción de los principios de la justicia en la

⁵⁰⁵ STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 78.

⁵⁰⁶ STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 78.

⁵⁰⁷ Stuart Mill excluye a “niños y a personas jóvenes que están por debajo de la mayoría de edad que la ley pueda fijar tanto para los hombres como para las mujeres. Aquellos que aún permanecen indefensos y requieren ayuda de otros, deberán ser protegidos contra sus propias acciones tanto contra los daños que puedan inferirles. Por la misma razón, debemos pasar por alto aquellos estados de la sociedad atrasados en que puede considerarse que la raza no tiene edad suficiente”. La última consideración puede resultar polémica, aunque debe contextualizarse en las circunstancias históricas y sociales en las que vivió Stuart Mill. en STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 75.

⁵⁰⁸ El ensayo de *Sobre la libertad* se inicia con esta cita de Humboldt: “El gran principio rector hacia el que convergen directamente todos los argumentos desplegados en estas páginas, consiste en la importancia absoluta y esencial del desenvolvimiento humano en su riquísima variedad”. Guillermo de Humboldt: *De la esfera y los deberes del Gobierno*, citado por STUART MILL, John, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 60.

⁵⁰⁹ Rawls marca sus diferencias con la noción de autonomía en Kant: “Estas nociones ya no son puramente trascendentales y faltas de conexión con la conducta humana, ya que la concepción procesal de la posición original nos permite establecer estos lazos. Es verdad que me he apartado de los enfoques de Kant en varios aspectos. No puedo discutir estos puntos aquí, pero han de tenerse en cuenta dos cosas. La elección del individuo como ser noumenal creo que es una elección colectiva. (...) En segundo lugar, he supuesto que los grupos saben que están sujetos a las condiciones de la vida humana. Estando en las circunstancias de la justicia, están situados en el mundo con otros hombres, quienes también se enfrentan a limitaciones tales como una escasez moderada o intereses competitivos”. Rawls destrascendentaliza la noción de autonomía kantiana en el contexto de las circunstancias de la justicia que explicita Hume. RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., pp. 293-294.

posición original⁵¹⁰. En *Teoría de la Justicia*, Rawls, en una cierta analogía con la formulación kantiana del imperativo categórico, considera que, en coherencia con la posición original, se caracterizan las nociones de autonomía y de objetividad⁵¹¹. Actuar autónomamente es actuar desde unos principios con los que estaríamos de acuerdo como seres racionales, libres e iguales. Las circunstancias de la posición original los convierten en principios objetivos, ya que “sus estipulaciones expresan las restricciones según argumentos que nos obligan a considerar la elección de principios saneada por las singularidades de las circunstancias en las que nos encontramos”⁵¹². Por tanto, la autonomía se corresponde con la actuación según los principios objetivos de la justicia en la posición original.

El ejercicio de la autonomía, según la justicia como imparcialidad de Rawls, no puede tener cualquier contenido, ya que “no es verdad que los juicios conscientes de cada persona deban ser respetados absolutamente; tampoco es verdad que los individuos sean completamente libres para formar sus convicciones morales”⁵¹³. Los principios de la justicia, desde su objetividad, forman parte del contenido de la autonomía y son los criterios para juzgar su ejercicio⁵¹⁴. Una acción es autónoma si es conforme a los principios adoptados por las personas en la situación original sometidos al velo de la ignorancia.

⁵¹⁰ Rawls afirma que “tanto la autonomía como la objetividad se caracterizan de un modo coherente, con referencia a la situación original”. RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 570.

⁵¹¹ Rawls afirma que “está claro que esta interpretación de la autonomía y de la objetividad depende de la teoría de la justicia. La idea de la situación original se emplea para dar una versión coherente de ambas nociones”. RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 572.

⁵¹² Rawls afirma: “Actuar autónomamente es actuar desde unos principios en los que estaríamos de acuerdo como seres racionales libres e iguales y que tenemos que comprender de este modo. Además estos principios son objetivos. Son los objetivos que deseáramos que todos (incluidos nosotros mismos) siguiéramos, aunque sólo fuera para adoptar en común el punto de vista general adoptado. La situación original define esa perspectiva y sus condiciones incorporan también las de la objetividad: sus estipulaciones expresan las restricciones según argumentos que nos obligan a considerar la elección de principios saneada por las singularidades de las circunstancias en las que nos encontramos”. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 570-571.

⁵¹³ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 573.

⁵¹⁴ Rawls afirma que “Todas las dudas que sus miembros puedan tener acerca de la rectitud de sus sentimientos morales, cuando reflexionan sobre la forma que adoptaron estas disposiciones, pueden disiparse al ver que sus convicciones se ajustan a los principios que se elegirían desde la situación original, o si no se ajustan, al revisar sus juicios para que se ajusten”. RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 574.

En la *Teoría de la Justicia*, Rawls considera objetivos los principios adoptados en la situación original, lo que es una asunción filosófica muy fuerte. Considera que es una situación hipotética donde las personas en la posición original eligen los principios de la justicia. Sin embargo, Rawls parece cometer la *falacia de la petición de principio* en la descripción de las circunstancias que hacen posible elegir los principios de la justicia cuando afirma que “el velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia. Sin estos límites puestos al conocimiento, el problema de las negociaciones en la posición original sería infinitamente complicado”⁵¹⁵, lo que ha llevado a la crítica comunitarista de Sandel a afirmar que tras el velo de la ignorancia no hay negociación, ni discusión de diferentes personas, sino un solo sujeto⁵¹⁶. Como todas las características individualizadoras están excluidas de la descripción de la posición original sometida al velo de la ignorancia, las partes no sólo están situadas sólo similarmente, sino idénticamente situadas, haciéndose por tanto indistinguibles⁵¹⁷. Lo que lleva a Sandel a concluir que “lo que se produce en la posición original no es ni mucho menos un contrato, sino la autoconciencia de un ser intersubjetivo”⁵¹⁸, con lo que parece que el yo desvinculado de la posición original estaría construido *a medida* de los principios de la justicia.

Existe otro problema relacionado a la noción de autonomía en la posición original. Los sujetos en la posición original, según Rawls, eligen sometidos al velo de la ignorancia, de acuerdo con su autonomía, los principios de la justicia. Y a la vez, afirma que las personas actúan autónomamente cuando siguen los principios de justicia elegidos en la posición original. La autonomía, en la posición original, limita, en tanto formula principios objetivos de justicia, la autonomía de las personas reales. A no ser que se entienda, como hace la crítica

⁵¹⁵ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 167.

⁵¹⁶ Sandel afirma que “la noción de que no hay personas sino sólo un solo sujeto, que es el que se encuentra tras el velo de la ignorancia, podría explicar por qué no tiene lugar ninguna negociación ni discusión allí”. En SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 131.

⁵¹⁷ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 131.

⁵¹⁸ Sandel afirma que “el secreto de la posición original –y la clave de su fuerza justificatoria- reside no en lo que hacen sino en lo que captan allí. Lo importante no es lo que eligen sino lo que ven, no es lo que deciden sino lo que describen”. SANDEL, Michael, *Liberalism and limits of justice*, op. cit., p. 132.

comunitarista, que en la posición original no se da verdaderamente un ejercicio de autonomía, sino una mera constatación de adónde se quería llegar irremediablemente, a partir de unos presupuestos determinados como el yo desvinculado, la posición original o el velo de la ignorancia.

Precisamente, en el *Liberalismo político*, Rawls realiza la distinción entre autonomía racional y autonomía plena para separar esos sentidos diferentes del concepto de autonomía. La primera situación es la autonomía racional, que considera que es artificial, no política, ya que es la que se da en la posición original concebida como un caso de justicia puramente procesal⁵¹⁹. Las partes, en la posición original, no reconocen ningún criterio de justicia externo, ni independiente, sea en la forma de la ley divina, sea un orden de valores previo e independiente a partir de una intuición racional⁵²⁰. En la posición original se consideran los intereses de orden superior de las personas, que son los “intereses que se conciben como básicos y, en consecuencia, como normalmente reguladores y efectivos”⁵²¹. Los sujetos en la posición original deliberan racionalmente sobre los principios de la justicia a partir de su autonomía, que les lleva a considerar libremente sus propias concepciones de la justicia sobre los intereses de orden superior de aquellas personas a las que representan⁵²². La autonomía racional supone que “las partes no son sino personas artificiales que nos inventamos para poblar al mecanismo de representación, que es la posición original”⁵²³. Por este motivo, la autonomía racional es artificial, no política.

⁵¹⁹ Rawls afirma que “el rasgo esencial de la justicia procedimental pura, a diferencia de la perfecta, es que lo que sea justo se determina por el resultado del procedimiento, cualquier que sea éste. No hay criterio previo disponible con el que contrastar el resultado”. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 103-104.

⁵²⁰ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 104-105.

⁵²¹ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 105.

⁵²² Rawls reconstruye la posición original como un lugar de negociación y acuerdo entre las partes cuando afirma: “los términos equitativos de la cooperación social son aquellos que serían seleccionados como resultado de un proceso de deliberación racional, un proceso que nos representamos como si fuera conducido por las partes. La adecuada ponderación de razones a favor y en contra de los varios principios disponibles está dada por los respectivos pesos que conceden las partes, y el balance de todas las razones determina los principios que aquéllas acabarían acordando”. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 104.

El segundo sentido es la autonomía plena que ejercen los ciudadanos, que se diferencia de la autonomía racional de los sujetos en la posición original. En una sociedad bien ordenada, son los ciudadanos plenamente autónomos, ya que “no solamente obedecen los principios de justicia, sino que actúan partiendo de la idea de que esos principios son justos”⁵²⁴. Los ciudadanos realizan la autonomía plena cuando actúan partiendo de los principios de justicia, que es un valor político, no ético. Rawls afirma que “esta autonomía plena de la vida política ha de distinguirse de los valores éticos de la autonomía y la individualidad, que pueden abarcar la vida entera, tanto social, cuanto individual, al modo como lo expresan los liberalismos comprensivos de Kant y Stuart Mill”⁵²⁵. Con esta consideración, Rawls afirma la concepción pública de la justicia que tiene su reflejo en la autonomía plena y las diferentes doctrinas comprensivas que afirman una concepción de autonomía ética.

Habría que matizar que la diferencia que Rawls realiza entre autonomía ética y autonomía plena es un poco engañosa. O bien sostiene que los ciudadanos pueden ejercer su autonomía ética sobre la base de cualquier doctrina comprensiva, con lo que podría entrar en contradicción en algunos casos con los principios de la justicia como imparcialidad, o bien que los ciudadanos ejercen su autonomía ética sólo de las doctrinas comprensivas razonables, que afirman los principios de la justicia. Por tanto, afirmando la autonomía ética de las doctrinas comprensivas se está implícitamente afirmando los principios de la justicia. Seguramente, la interpretación de Rawls sea la segunda: sólo son permisibles las doctrinas comprensivas razonables de acuerdo con la autonomía plena, que afirmen los principios de la justicia. Lo que quiere diferenciar es el ámbito político de la autonomía plena y el ámbito privado de la

⁵²³ Rawls afirma que “artificial se entiende en el viejo sentido de caracterizar algo como un artificio de la razón, pues eso es la posición original”. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 106.

⁵²⁴ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 109.

⁵²⁵ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 109.

autonomía ética, aunque según su teoría no puedan entrar en contradicción, ya que la autonomía ética presupone la autonomía plena⁵²⁶.

En el caso de la autonomía racional, los sujetos representan la racionalidad de las partes en unas circunstancias a las que se someten en la posición original y por las condiciones del acuerdo al que han de llegar, por lo que “las restricciones de lo razonable les vienen sencillamente de fuera”⁵²⁷. En el caso de la autonomía plena, incluye la capacidad para ser racionales y la capacidad de ser razonable que implica asumir los términos equitativos de la cooperación social, que supone el respeto de los principios de la justicia⁵²⁸.

Una crítica del planteamiento que realiza Rawls de la autonomía sería que en la posición original la autonomía racional no es propiamente autonomía, ya que las restricciones de lo razonable son externas al sujeto y marcan decisivamente la pauta de su decisión. Es decir, que la construcción artificial de las circunstancias que caracterizan el supuesto condiciona el resultado de tal forma que hace inviable el ejercicio de la autonomía racional. En cuanto a la autonomía plena que supone la aceptación libre de las restricciones de lo razonable, su funcionalidad explicativa está estrechamente vinculada al éxito que pueda tener la justicia como imparcialidad. Es un concepto dependiente y *únicamente explicado* por la aceptación de los principios de la justicia como imparcialidad. Rawls afirmaba en la *Teoría de la Justicia* la objetividad de estos principios, en el *Liberalismo político* los vincula a su concepción política de la justicia como expresión de la razonabilidad humana. Es importante señalar que la autonomía juega un destacado papel en la propuesta de Rawls en contraposición a la visión comunitarista. En este

⁵²⁶ Esto es así porque el consenso entrecruzado sólo tiene por objeto las doctrinas comprensivas *razonables*, es decir, que afirman los principios de la justicia de acuerdo con los cuales se establece la concepción política de la justicia según la cual se ejerce la autonomía plena.

⁵²⁷ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 343.

⁵²⁸ Rawls afirma que “La diferencia entre autonomía plena y autonomía racional es ésta: autonomía racional es actuar meramente a partir de nuestra capacidad para ser racionales y a partir de una determinada concepción del bien que albergamos en un momento dado. La autonomía plena, en cambio, incluye no sólo esa capacidad para ser racionales, sino también una capacidad para promover nuestras concepciones del bien por vías consistentes con el respeto de los términos equitativos de la cooperación

sentido, Rawls afirma que “la plena autonomía de los ciudadanos activos es la expresión del ideal político que hay que realizar en el mundo social”⁵²⁹.

2.- C) *La verdad, ¿os hará libres?*

La posición comunitarista, que expresan Taylor y MacIntyre, no comparte el énfasis liberal por el valor de la autonomía⁵³⁰. Consideran, más bien, que los seres humanos se definen como seres morales sobre la base de algunas tradiciones particulares de su comunidad –MacIntyre- o en función de una voz interior que se corresponde con el ideal de autenticidad en base a horizontes de significado externos al sujeto –Taylor⁵³¹.

En su crítica de “la cultura del narcisismo”, Taylor considera que el ideal de autorrealización se desliza hacia formas egocéntricas, cuando no cae en el nihilismo de negar cualquier horizonte de significación⁵³². Considera que el subjetivismo cae en un relativismo blando que legitima cualquier opción por el mismo hecho de la elección. Taylor afirma que “cualquier opción es igualmente valiosa, porque es fruto de la libre elección, y es la elección la que le confiere valor”⁵³³. Esta visión sería fruto de la combinación de individualismo, que él califica de atomismo, y de la razón instrumental.

social, esto es. con el respeto a los principios de la justicia”. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 343.

⁵²⁹ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 343.

⁵³⁰ Thiebaut afirma que “mientras la autonomía definiría la dimensión moral en términos más estrictos, universalistas y legaliformes, la autenticidad incorporaría al reino moral un interés específico en la particularidad y el contexto, de la mano, por ejemplo, del juicio y expresión estéticos”. En THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 84.

⁵³¹ Thiebaut afirma que “MacIntyre y Taylor siguen dos caminos que llegan a la misma conclusión: la de negar que la idea de autonomía sea la que defina cómo es que somos sujetos morales. La estrategia a lo MacIntyre nos diría que son los fines culturalmente dados y socialmente atribuidos a los sujetos, tal como se articulan en determinadas tradiciones, los que les definen como sujetos morales. (...) La posición de Taylor, por el contrario, extrae su fuerza de la tradición occidental heredada de la Ilustración y acepta que el quiebro reflexivo hacia la interioridad –a diferencia de lo que MacIntyre percibe- constituye el núcleo de esa tradición.(...) Así, mientras MacIntyre entendería que los fines que determinan una comunidad y una tradición dadas constituyen y sujetan al sujeto moral, Taylor matizaría que esa tradición es la tradición occidental marcada por el acento en la subjetividad y en la interioridad de los sujetos”. En THIEBAUT, Carlos, *Vindicación de ciudadano*, op. cit., p. 100.

⁵³² TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 93.

La visión de la moralidad para Taylor considera que existen unos horizontes de significación, externos al sujeto, que le orientan moralmente y le sirven para valorar unas acciones como mejores que otras. Thiebaut califica esta posición de realismo apelativo, para diferenciarlo del realismo social y natural de MacIntyre⁵³⁴. Existe una doble dinámica en la versión que ofrece Taylor del ideal de autenticidad, que a veces puede resultar paradójica. Por un lado, la que provee de los horizontes de significación comunitarios que orientan hacia el bien, y, por otro, la que invoca del descubrimiento de la propia originalidad individual.

Por un lado, es claro que la identidad se constituye socialmente con un diálogo frente a otros. Taylor habla de horizontes de significación, de trasfondo, de prácticas comunes, de autoentendimientos compartidos, de marcos referenciales para denotar la idea de que “hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige -en cuyo caso la autenticidad se funda realmente en la libertad autodeterminada- depende de que, *independientemente de mi voluntad*, existe algo noble, valeroso y por tanto significativo en la configuración de mi propia vida”⁵³⁵. Esto nos daría una idea de la moral como heterónoma, definida en función de los horizontes de significación que proveen los marcos referenciales de una comunidad. Al definir la identidad, los individuos se orientan hacia el bien, se producen las distinciones cualitativas que lo sitúan frente a lo incomparablemente superior. Taylor sostiene que “la autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas cuestiones son más significativas que otras”⁵³⁶. Esa significación está atribuida por el contexto social y cultural y no tiene que ver con la voluntad del sujeto⁵³⁷.

⁵³³ TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 73.

⁵³⁴ Thiebaut sostiene que “según este realismo apelativo, el sujeto ha de pensarse, para entenderse cabalmente con una mejor explicación que la que suministra la autoatribución de autonomía del pensamiento liberal kantiano, como aspirando a bienes que le trascienden y a los que apela para dotarse de significado moral último”. THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 101.

⁵³⁵ TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, traducción de Pablo Carbajosa, p. 74.

⁵³⁶ TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 74.

Existen unos hiperbienes que son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones. Taylor afirma que “los bienes que merecen nuestra reverencia también funcionan en algún sentido como parámetros”⁵³⁸. La noción de autenticidad implica que las cosas adquieren valoración frente a un fondo de inteligibilidad que provee la orientación hacia el bien a los individuos⁵³⁹. La percepción de la vida como la búsqueda de una orientación al bien comporta que sea entendida como narrativa que va desplegándose⁵⁴⁰.

La otra dinámica en que se basa el ideal de autenticidad se corresponde con el descubrimiento de la originalidad individual. La idea es que la moralidad se basa en una voz interior que nos dice qué es lo correcto a la hora de actuar. En esta línea, Taylor afirma que la autenticidad incorpora la visión de que cada ser humano supone una forma única de ser humano, “que constituye *mi* propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida en esta forma, y no a imitación de ningún otro”⁵⁴¹. Ser fiel a uno mismo significa “ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que yo sólo puedo enunciar o descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. En ello reside la comprensión de ideal moderno de autenticidad”⁵⁴². Thiebaut

⁵³⁷ Taylor afirma: “qué cuestiones son significativas no es cosa que *yo* determine. Si fuera yo quien lo decidiera, ninguna cuestión sería significativa. Pero en ese caso el ideal mismo de autoelección como *idea moral* sería imposible”. TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 75.

⁵³⁸ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 35.

⁵³⁹ Taylor afirma que “la normal comprensión de la autorrealización presupone que algunas cosas son importantes más allá del yo, que existen algunos bienes y afanes cuyo fomento tiene significación y que, por consiguiente, pueden aportar significación que requiere una vida plena. Un subjetivismo total y plenamente consciente tendería a la vacuidad: nada contaría como realización en un mundo en el que literalmente nada fuera importante aparte de la autorrealización”. TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 529.

⁵⁴⁰ Taylor afirma: “mi tesis subyacente es que existe una estrecha conexión entre las diferentes condiciones de la identidad, o de una vida con sentido, que he estado analizando. Se podría expresar de la siguiente manera: puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestra vidas en la forma de narrativa, como una búsqueda. Pero quizá pudiéramos partir desde otro punto: puesto que hemos de determinar nuestro lugar en relación al bien, por tanto es imprescindible contar con su orientación hacia ello y, por consiguiente, hemos de percibir nuestra vida como una narración. Desde cualquier dirección observo cómo esas condiciones son facetas que conectan con la misma realidad, los ineludibles requisitos estructurales del hacer humano”. TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 68.

⁵⁴¹ Taylor continua afirmando: “pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa el ser humano para *mi*”. TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., pp. 64-65.

⁵⁴² TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 65.

señala que Taylor procede a conceder un “paradójico e injustificado” privilegio a la autoconciencia y a la actitud de primera persona⁵⁴³. Esta visión del descubrimiento de la originalidad estaría, en parte, en conflicto con algunos aspectos de la propuesta comunitarista.

La cuestión es cómo conjugar esta idea de autenticidad como descubrimiento de la propia originalidad con la idea de que los significados morales que orientan hacia el bien son externos al sujeto en base a los horizontes de significado que provee la comunidad. En el ideal de autenticidad coexisten las dos dinámicas. Taylor realiza una definición que incluye a ambas:

“La autenticidad (A) entraña (i) creación y construcción, así como descubrimiento (ii), originalidad, y, con frecuencia (iii), oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo”⁵⁴⁴.

Parece que existe una tensión entre la voz interior que persigue la originalidad del ser humano y los horizontes de significaciones que proveen de las distinciones cualitativas que orientan moralmente al sujeto. La identidad está constituida socialmente en un diálogo frente a otros y le sitúa en el mundo moral. ¿Cómo el yo puede re-descubrir su originalidad si se ha afirmado previamente la tesis social del yo situado? ¿Puede el descubrimiento de la forma propia de ser humano que constituye un yo negar los horizontes de significación de base contextual que le proveen de su orientación al bien?⁵⁴⁵. Para la verdadera

⁵⁴³ Thiebaut considera que precisamente la crítica comunitarista ha rechazado el injustificable privilegio de la actitud de primera persona en el pensamiento liberal moderno. En THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 102.

⁵⁴⁴ Taylor afirma que “Ha de permitirse que estas exigencias puedan entrar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente la una sobre la otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o viceversa”. TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 99.

⁵⁴⁵ Silvina Álvarez se plantea un problema parecido con la cuestión de la autonomía y la perspectiva comunitarista, ya que el ideal de autenticidad contiene, a la vez, dos dinámicas que finalmente se

comprensión del papel de ambas dinámicas es necesario tener en cuenta el papel de la reflexividad y la distancia crítica del sujeto que permite articular un discurso sobre su originalidad, y, a la vez, afirmar que los horizontes de significado de su contexto social le proveen su orientación al bien. Thiebaut afirma que esa distancia crítica surgiría de acentuar “la trascendencia de nuestros estándares de crítica, y subrayaría que aunque aparecen históricamente, son no obstante siempre-ya horizontes superiores de sentido”⁵⁴⁶. Es importante señalar que la cuestión de afirmar la tesis social del yo situado como metaética y ejercer, a la vez, la capacidad de crítica plantea el denominado *dilema comunitarista*⁵⁴⁷ que viene a afirmar la incoherencia de algunos aspectos de la posición comunitarista.

Usualmente se contraponen la idea de autonomía y autenticidad; sin embargo, el particular enfoque de MacIntyre considera como elemento central a la virtud. La posición de MacIntyre parte de criticar la noción de individualismo que proviene de proyecto ilustrado⁵⁴⁸. Considera incoherente sostener el ideal de autonomía

excluyen mutuamente: “el problema que presenta la definición de autenticidad de Taylor resulta de sostener que la autonomía es a la vez capacidad para la autocreación –y en consecuencia es voluntad independiente en el sentido que la concebía Kant- y condición para la autodefinición a partir de contextos de significado fijos e ineludibles. O bien prevalece el contexto de determinación y en consecuencia las elecciones que efectuamos son elecciones triviales, o bien las elecciones son significativas en consecuencia la pertenencia a una comunidad no puede ser constitutiva de la identidad personal. (...) Para que pueda predicarse la existencia de autonomía en las elecciones del agente no puede éste ver interferido su proceso de elección, a través del cual se define también su identidad por un marco único ineludible y preexistente. Si se sostiene, como hace Taylor, que la identidad individual se disuelve en el holismo comunitario, la autonomía queda relegada no ya a opciones previamente trazadas por el contexto –tesis de Raz-, sino a elecciones previamente determinadas por los horizontes de sentido. Esto último equivale a negar la posibilidad de autonomía personal”. ÁLVAREZ, Silvina, La autonomía personal y la perspectiva comunitarista, *Isegoría*, núm. 21, 1999 (69-99), p. 99.

⁵⁴⁶ Thiebaut continúa afirmando que “esta primera alternativa, más ontológico trascendental, tiene graves problemas para explicar un tema que paradójicamente parecía haberla inducido. El carácter histórico de la adquisición y matizada evolución de nuestras autocomprensiones morales se las tiene difíciles con ese ‘siempre-ya’ que parece acompañar ese trascendentalismo de los valores. Una segunda alternativa sugeriría que los poderes críticos del sujeto moral nacen de la lección reflexiva e hipotética que la lógica de la autonomía nos ha ido enseñando”. THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 115.

⁵⁴⁷ El dilema comunitarista será explicado en sus diferentes versiones en el apartado de este capítulo titulado *Paisajes después de la batalla*.

⁵⁴⁸ MacIntyre sostiene que “Los problemas de la teoría moral moderna emergen claramente como producto del fracaso de proyecto ilustrado. (...) el agente moral individual, liberado de la jerarquía y la teleología, se autoconcibe y es concebido por los filósofos morales como soberano en su autoridad moral”, MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 87.

dentro de la paradójica experiencia moral contemporánea⁵⁴⁹. La propuesta de MacIntyre considera central la reformulación del concepto de virtud a partir de la tradición aristotélica⁵⁵⁰. La noción de virtud se explica sobre la base de la noción de práctica, de unidad narrativa de la vida humana y de tradiciones morales⁵⁵¹.

Por práctica, según MacIntyre, “entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta el logro de los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y los bienes que conllevan se entienden sistemáticamente”⁵⁵². Por tanto, los elementos clave de toda práctica son sus bienes internos, los modelos de excelencia y la obediencia a las reglas que son los criterios para juzgar la actuación del sujeto⁵⁵³. Esta visión conlleva una noción esencialista que supone que la definición de una práctica no es una mera cuestión fáctica, sino que incluye elementos valorativos como son los modelos de excelencia. Esta definición de práctica en estos términos parece caer en la *falacia naturalista*, ya que, en alguna instancia, deriva enunciados valorativos de enunciados fácticos. Esta es una objeción filosófica que considera que los hechos son verificables como verdaderos o falsos y, en cambio, los valores pueden ser objeto de discusión y que,

⁵⁴⁹ MacIntyre afirma que “la experiencia moral contemporánea tiene, por un lado, un carácter paradójico. Cada uno de nosotros está acostumbrado a verse a sí mismo como un agente moral autónomo, pero cada uno de nosotros se somete a modos prácticos, estéticos o burocráticos, que nos envuelven en relaciones manipuladoras con los demás. Intentando proteger la autonomía, cuyo precio tenemos bien presente, aspiramos a *no* ser manipulados por los demás; buscando encarnar nuestros principios y posturas en el mundo práctico, no hallamos manera de hacerlo excepto dirigiendo a los demás con los modos de relación fuertemente manipuladores a que cada uno de nosotros aspira a resistirse en el propio caso. La incoherencia de nuestras actitudes y de nuestra experiencia brota del incoherente esquema conceptual que hemos heredado”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 95.

⁵⁵⁰ MacIntyre sostiene que “mi conclusión es muy clara: de un lado que todavía, pese a los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 318.

⁵⁵¹ MACINTYRE, Alasdair *Tras la virtud*, op. cit., p. 233.

⁵⁵² MACINTYRE, Alasdair *Tras la virtud*, op. cit., p. 233.

⁵⁵³ MacIntyre afirma que “la sujeción de mis propias actitudes, elecciones, preferencias y gustos a los modelos es lo que define a la práctica parcial y ordinariamente”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 236.

por tanto, existe un abismo lógico entre el ser, mundo de los hechos, y el deber ser, mundo de los valores⁵⁵⁴.

Otra noción clave para entender la moralidad del sujeto es la noción de narratividad⁵⁵⁵. MacIntyre considera que es una tesis central: “el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias”⁵⁵⁶. La definición de la identidad a través de los diferentes papeles sociales se explica en función de una narración. Los conceptos de narración, inteligibilidad e identidad personal se presuponen mutuamente⁵⁵⁷.

La tercera noción que se relaciona con la virtud es la tradición. Para MacIntyre, una tradición con vida es una decisión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición⁵⁵⁸. El ejercicio de las virtudes es lo que mantiene fuertes o debilita a las tradiciones⁵⁵⁹. El concepto de tradición no excluye la discusión, ya que las tradiciones cuando están vivas incorporan continuidades de conflicto⁵⁶⁰.

⁵⁵⁴ Sobre la objeción que supone la falacia naturalista a la posición comunitarista se hablará en un apartado titulado *Paisajes después de la batalla*.

⁵⁵⁵ MacIntyre afirma que “Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras, salvo en el caso de las ficciones”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 261.

⁵⁵⁶ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 266.

⁵⁵⁷ MacIntyre sostiene que “los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicabilidad del concepto de identidad personal, del mismo modo que éste presupone el de ellos, y en realidad cada uno de ellos presupone la aplicabilidad de los otros dos. La relación es de presuposición mutua. Se sigue de todo intento de elucidar la noción de identidad personal con independencia y aisladamente de las nociones de narración, inteligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso. Como todos lo que de tal estilo han sido”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 269.

⁵⁵⁹ MacIntyre se pregunta: “¿Qué mantiene fuertes a las tradiciones? ¿Qué las debilita o qué las destruye? Fundamentalmente, la respuesta es: el ejercicio de las virtudes pertinentes o su ausencia. Las virtudes encuentran su fin y propósito no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 274

⁵⁶⁰ MacIntyre afirma que “cuando una institución, digamos una universidad o una granja o un hospital, es el soporte de una tradición de práctica o prácticas, su vida normal está constituida parcialmente, pero de manera central por la continua discusión acerca de lo que es la universidad y lo que debe ser, o lo que es llevar bien una granja o lo que es la buena medicina. Las tradiciones, cuando están vivas, incorporan

El concepto central es el de virtud. MacIntyre afirma tres conceptos diferentes de virtud que se han dado históricamente: la virtud es una cualidad que permite al individuo desempeñar un papel social (Homero), la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del *telos* específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo Testamento y Tomás de Aquino), y la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial (Franklin)⁵⁶¹. MacIntyre define su propio concepto de virtud como “una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes”⁵⁶². Las virtudes relevantes son las que permiten la indagación sobre lo que es la vida buena para el hombre⁵⁶³. El ejercicio de las virtudes es parte central y esencial de la vida, y no como mero accesorio, sino de tal manera que en su ausencia, según la visión aristotélica, el logro del fin del hombre carece de sentido⁵⁶⁴.

Dos críticas pueden apuntarse a la propuesta de una recuperación del lenguaje de las virtudes de MacIntyre. La primera hace referencia a una cuestión metaética. Thiebaut califica la posición de MacIntyre como realismo social o natural⁵⁶⁵. La idea es que los valores de la comunidad, a través de las prácticas o tradiciones, proveen los elementos para constituir la moralidad de los sujetos. Hacer depender la moralidad crítica de las prácticas de la sociedad tiene algunas dificultades que

cotinuidades de conflicto. En realidad, cuando una tradición se convierte en burkeana, está agonizando o muerta”. MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, traducción de Amelia Valcárcel, p. 274.

⁵⁶¹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 231.

⁵⁶² MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 237.

⁵⁶³ MacIntyre afirma que “el catálogo de virtudes incluirá, por lo tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres puedan buscar juntos el bien y las virtudes necesarias para la indagación filosófica acerca del carácter de lo bueno. Hemos llegado entonces a una conclusión provisional sobre la vida buena para el hombre: la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 270-271.

⁵⁶⁴ MacIntyre afirma que “no podemos caracterizar adecuadamente el bien del hombre sin haber hecho ya referencia a las virtudes. Y dentro del sistema aristotélico la sugerencia además de que podrían existir algunos medios de lograr el fin del hombre sin el ejercicio de las virtudes carece de sentido”. MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*, op. cit., p. 198.

abocan al relativismo o convencionalismo. MacIntyre puede considerar que su definición de práctica, tradición o virtud incorpora en su concepto esencialmente los elementos valorativos que permiten entenderse como derivados de modelos de excelencia en tanto sirven a los bienes internos. Se plantea nuevamente la cuestión de la falacia naturalista. También se invoca la cuestión de que existe una parte de la teoría de MacIntyre que no articula claramente qué es lo que permite adherirse a unas tradiciones o prácticas en concreto y desechar otras.

Otra crítica surge de la contextualización de su teoría de las virtudes. No está claro cuál es la viabilidad práctica de sostener un lenguaje de las virtudes como MacIntyre y qué implicaciones supondría, por ejemplo, en el papel del Estado. Scheewind sostiene que “la teoría centrada-en-virtudes de MacIntyre falla al pasar uno de los tests que su propia visión sugiere: falla en proveer una alternativa real a la moralidad corrientemente encarnada en nuestra cultura. Él podría objetar que es injusto criticarlo argumentando que su versión del bien es demasiado fina para impedir fundamentar una ética alternativa. Su pretensión debería ser que sólo una sociedad específica, con sus propias tradiciones, roles y prácticas, puede dar a la noción de bien el tipo de contenido que he estado demandando. Debemos preguntar, entonces, si su teoría de la virtud muestra al menos la forma de una comunidad estable”⁵⁶⁶. MacIntyre concluye *Tras la virtud* apelando a formas locales de comunidad y con una frase que clarifica su posición: “No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito”⁵⁶⁷.

3.- NEUTRALIDAD ESTATAL V. POLÍTICA DEL BIEN COMÚN

Según la posición liberal, el Estado ha de ser neutral sobre las concepciones del bien de los individuos. El Estado no debe promocionar ninguna concepción particular de la vida buena. La visión comunitarista considera que se ha promover

⁵⁶⁵ THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 101.

⁵⁶⁶ SCHEEWIND, J.B., “Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and morality”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, núm. 11, 1982, (653-663), p. 661.

⁵⁶⁷ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 322.

una política del bien común basada en los autoentendimientos compartidos de los individuos que se basan en un sentido fuerte de comunidad constitutiva.

3.- L) *¿Es posible la neutralidad?*

La prioridad de lo justo sobre las concepciones del bien es una característica de la propuesta de la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Esta separación tiene como consecuencia la neutralidad del Estado para las concepciones del bien de los ciudadanos. Un Estado liberal no debe mostrar preferencias, ni favorecer las concepciones de la vida buena de los individuos que se manifiestan en su esfera privada. En palabras de Rawls, “estos contrastes evidencian que, en la justicia como imparcialidad, los conceptos de lo justo y de lo bueno tienen rasgos marcadamente distintos. Estas diferencias surgen de la estructura de la teoría contractual y de la resultante prioridad del derecho y de la justicia”⁵⁶⁸. Precisamente la prioridad de la justicia sobre las concepciones del bien es uno de los puntos de la crítica comunitarista, ya que considera inviable o no deseable la neutralidad del Estado⁵⁶⁹.

La primera crítica contra la neutralidad estatal es sobre la característica diferenciación entre la esfera pública, dominada por los principios de la justicia, y la esfera privada, regida por las concepciones de lo bueno. La crítica comunitarista considera que no se puede separar tan tajantemente una y otra esfera y abogan por una política del bien común. Tampoco consideran que los principios de la justicia sean realmente neutrales sobre las diferentes concepciones del bien. En concreto señalan que los principios de la justicia que Rawls afirma presupone una concepción fuerte del bien. Sandel dice: “lo justo es prioritario sobre las concepciones del bien porque el yo es anterior a sus fines”⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 498.

⁵⁶⁹ Rawls considera en el *Liberalismo político* que “históricamente, un tema común en la tradición intelectual liberal es que el Estado no debe favorecer a ninguna doctrina comprehensiva ni a las doctrinas del bien a ellas vinculadas. Pero es igualmente un tema común de los críticos del liberalismo la incapacidad del Estado para proceder de este modo, sus arbitrarios sesgos a favor de una u otra variante del individualismo”. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 224.

⁵⁷⁰ SANDEL, Michael, “Political liberalism”, op. cit., p. 1782.

Sandel considera que como, según Rawls, “los valores y fines de una persona son siempre atributos y nunca constituyentes de su yo, un sentido de comunidad es sólo un atributo y nunca un constituyente de una sociedad bien ordenada. Como el yo es prioritario a los objetivos que afirma, una sociedad bien ordenada, definida por la justicia, es prioritaria a los objetivos —comunitaristas o de otro tipo— que sus miembros puedan profesar. En este sentido, moral y epistemológico, es en el que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”⁵⁷¹. La posición comunitarista considera que los fines son constituyentes del yo y que una sociedad, para ser una comunidad en sentido fuerte, “debe ser constitutiva de las autocomprensiones compartidas de los participantes y estar encarnada en sus acuerdos institucionales, no simplemente como un atributo de alguno de los planes de vida de los participantes”⁵⁷².

La prioridad de la justicia frente a las concepciones del bien es algo definitorio de la propuesta de Rawls de la justicia como imparcialidad. Es una preocupación característicamente liberal la neutralidad de la esfera pública respecto a las concepciones del bien en la esfera privada. Es necesario clarificar qué concepciones subyacen a la noción de neutralidad y cuál es concretamente su papel en la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Raz distingue entre varias concepciones de la neutralidad: *la neutralidad como exclusión de ideales, la neutralidad comprehensiva y la neutralidad limitada*⁵⁷³.

La neutralidad como exclusión de ideales se define, según Raz, considerando que ninguna acción política puede ser llevada a cabo o justificada sobre la base que promueve un ideal del bien, ni sobre la base que permite a los individuos perseguir un ideal del bien⁵⁷⁴. En terminología de Kymlicka se trata de la

⁵⁷¹ SANDEL, Michael, *Liberalism and limits of justice*, op. cit., p. 64.

⁵⁷² SANDEL, Michael, *Liberalism and limits of justice*, op. cit., p. 173.

⁵⁷³ El análisis que hace Raz del concepto de neutralidad es seguido por Rawls en el *Liberalismo político*, donde éste también recoge tres concepciones de la neutralidad que básicamente coinciden con las de Raz, aunque cambia la denominación. Es relevante la aportación que hace Raz, ya que es considerado un liberal-comunitarista y adopta una posición que él califica de perfeccionismo liberal, que cuestiona el papel de la neutralidad estatal.

⁵⁷⁴ RAZ, Joseph, *The morality of freedom*, op. cit., p. 114.

neutralidad justificatoria, ya que requiere neutralidad en la justificación de la política del gobierno⁵⁷⁵.

La crítica de la neutralidad justificatoria viene de considerar que los principios de la justicia incorporan nociones densas del bien. Curiosamente, ha sido la posición liberal conservadora de Nozick la que ha considerado que el principio de la diferencia de la *Teoría de la Justicia* de Rawls incorpora como deontológicos elementos discutibles que irían contra la inviolabilidad de los individuos y la distinción entre personas. Como señala Sandel, “la objeción central de Nozick al argumento del principio de la diferencia establece que la visión de Rawls de la distribución de los talentos naturales es mejor considerada como una posesión colectiva o común para ser compartida a través de la sociedad como un todo”⁵⁷⁶. El liberalismo igualitario de Rawls frente a otras visiones, como el liberalismo conservador de Nozick, es visto como una opción bienestarista que se justifica sobre la base de una noción no articulada de solidaridad colectiva. En este sentido, Sandel afirma que “las conclusiones de la Teoría de Rawls dependen implícitamente de una concepción intersubjetiva que él oficialmente rechaza”⁵⁷⁷. Según el liberalismo conservador, Rawls incorpora elementos en su justicia como imparcialidad que no se siguen de su pretensión de neutralidad justificatoria.

Taylor considera que los principios de la justicia de Rawls son aceptables porque encajan en nuestras intuiciones, pero que “si fuéramos a articular las bases de dichas intuiciones, tendríamos que comenzar por exponer minuciosamente una muy ‘densa’ teoría del bien. Afirmar que no ‘es necesario’ hacerlo para desarrollar la teoría de la justicia resulta muy engañoso. De hecho, no se expone minuciosamente sino que se basa en el sentido del bien con que ya contamos, para decidir qué principios de justicia son los adecuados. La teoría de la justicia que parte de esa débil teoría del bien resulta una teoría cuyas nociones básicas se

⁵⁷⁵ KYMLICKA, Will, “Liberal individualism and liberal neutrality”, *Ethics*, vol. 99, núm. 4, 1989 (883-905), pp. 883-884.

⁵⁷⁶ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 77.

⁵⁷⁷ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 80.

mantienen inarticuladas”⁵⁷⁸. Por tanto, la justicia como imparcialidad se basa en una noción densa del bien que permanece inarticulada, ya que coincide con nuestras intuiciones. El liberalismo conservador de Nozick y su crítica al principio de la diferencia inciden en este hecho, puesto que la *Teoría de la Justicia* y las políticas de redistribución suponen una noción densa del bien.

La siguiente visión es la *neutralidad limitada*⁵⁷⁹, que se define sobre la base de que ninguna acción política debe llevarse a cabo si hace una diferencia en la probabilidad de que una persona pueda promocionar una u otra concepción del bien o sus oportunidades de realizar dicha concepción, a menos que otras acciones se encarguen de cancelar esos efectos.

Desde una posición liberal comunitarista⁵⁸⁰ Kymlicka ofrece una crítica típicamente culturalista al individualismo que subyace a la noción de neutralidad. Su argumento considera que para ejercer la autonomía individual es necesario un contexto de una cultura pluralista que permita hacer elecciones significativas. Por tanto, la autonomía necesita del pluralismo. Según la visión de la neutralidad liberal, “el Estado no tiene permitido proteger el pluralismo, aunque si el mercado cultural procede por sí mismo, puede socavar la estructura cultural que soporta el pluralismo”⁵⁸¹.

Kymlicka considera que el ideal de la neutralidad liberal es contraproducente, ya que provee soluciones insatisfactorias para solucionar el dilema que se plantea el papel neutral del Estado, la relevancia del pluralismo al proveer de opciones significativas y el papel de la autonomía individual. Afirma que una posibilidad

⁵⁷⁸ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 105.

⁵⁷⁹ Es la traducción del término inglés de *narrow neutrality*.

⁵⁸⁰ Algunos califican la posición de Raz y Kymlicka como liberal comunitarista, ya que estando en la tradición liberal asumen algunos planteamientos comunitaristas. Es interesante observar cómo ambos realizan una reformulación de la noción de neutralidad. Raz, en su propuesta de perfeccionismo liberal, y Kymlicka en su preocupación típicamente culturalista de asegurar la provisión de un contexto para realizar las elecciones individuales significativas. En este trabajo, las posiciones de Kymlicka y Raz se califican dentro del culturalismo liberal debido a sus posiciones en la relevancia moral de la identidad cultural.

es negar que el valor de una elección autónoma dependa de una viable y floreciente cultura en una visión que califica de atomista. La segunda posibilidad es aceptar que las elecciones individuales significativas requieren de una cultura viable, pero insistir en que las formas de vida buenas se sostendrán por sí mismas en el mercado cultural sin asistencia estatal. Ambas soluciones son para Kymlicka insatisfactorias, ya que considera fundamental para el ejercicio de la autonomía individual en forma de elecciones significativas la protección del contexto cultural, esto es definitorio de su posición culturalista liberal⁵⁸².

La *neutralidad comprehensiva* supone que una de las más importantes metas de la autoridad gubernamental, que es léxicamente prioritaria a cualquier otra, es asegurar para todas las personas una habilidad igual para perseguir en sus vidas y promover en sus sociedades cualquier ideal del bien que ellos elijan⁵⁸³. Según la terminología de Kymlicka, se trata de la *neutralidad consecuencialista*, ya que requiere neutralidad en las consecuencias de la política del gobierno⁵⁸⁴. Raz incluye a Rawls en una concepción de la neutralidad consecuencialista, pero Kymlicka muestra dos ideas básicas de la justicia como imparcialidad que son incoherentes con la neutralidad consecuencialista⁵⁸⁵:

La primera hace referencia a que el respeto por las libertades civiles tendrá necesariamente consecuencias no neutrales. Si los individuos son libres de elegir entre visiones competitivas de la vida buena, las libertades civiles tienen consecuencias no neutrales. Rawls apoya la idea de un mercado cultural, aunque tenga consecuencias no neutrales. Bajo condiciones de libertad, las formas de vida valiosas tenderán a aparcarse aquellas que sean menos valiosas o insatisfactorias.

⁵⁸¹ KYMLICKA, Will, "Liberal individualism and liberal neutrality", *Ethics*, vol. 99, núm. 4, 1989 (883-905), p. 893.

⁵⁸² KYMLICKA, Will, "Liberal individualism and liberal neutrality", op. cit., p. 893.

⁵⁸³ RAZ, Joseph, *The morality of freedom*, op. cit., pp. 114-115.

⁵⁸⁴ KYMLICKA, Will, "Liberal individualism and liberal neutrality", op. cit., pp. 883-884.

⁵⁸⁵ KYMLICKA, Will, "Liberal individualism and liberal neutrality", op. cit., pp. 884-885.

La segunda hace referencia a la explicación del papel de los “bienes primarios”. Éstos se supone que son empleados en la búsqueda de las diferentes concepciones del bien. Pero no todas las formas de vida tienen los mismos costes, por tanto la distribución igual de recursos siempre tendrá consecuencias no neutrales. Por ejemplo, aquellos que valoran más el tiempo libre que el trabajo, o el cava que la cerveza. Aquellas personas que han desarrollado gustos caros con indiferencia a lo que razonablemente pueden esperar no deben tener la pretensión de ser subsidiados por otros, no importa lo fuertemente sentidos que sean sus deseos⁵⁸⁶.

Por tanto, el respeto por las libertades civiles y el papel de los bienes primarios, van en contra de la idea de neutralidad consecuencialista en la justicia como imparcialidad. Kymlicka afirma que “Rawls debería entonces ser interpretado en el sentido de que apoya una neutralidad justificativa”⁵⁸⁷.

En el *Liberalismo político*, Rawls matiza en qué consiste concretamente la prioridad de la justicia sobre las concepciones del bien. Empieza por considerar que el término neutralidad “es desafortunado, algunas de sus connotaciones son confundentes, otras sugieren principios de todo punto inviables”⁵⁸⁸. Su posición no sigue la neutralidad procedimental, considera inviable la neutralidad de efectos e influencia y considera aceptable una versión de la neutralidad de propósitos.

Respecto a la *neutralidad procedimental*⁵⁸⁹, Rawls considera que la justicia como equidad no es neutral procedimentalmente. En este sentido, afirma que “sus principios de justicia, obvio es decirlo, son substantivos y, por lo tanto, expresan

⁵⁸⁶ KYMLICKA, Will, “Liberal individualism and liberal neutrality”, op. cit., pp. 883-884.

⁵⁸⁷ Rawls, como se verá más adelante, prefiere en el *Liberalismo político* identificarse con este sentido de neutralidad justificatoria que él califica como la segunda versión de la neutralidad de propósitos.

⁵⁸⁸ KYMLICKA, Will, “Liberal individualism and liberal neutrality”, op. cit., p. 885.

⁵⁸⁹ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 225.

⁵⁸⁹ La neutralidad procedimental se define haciendo referencia a un procedimiento que pueda ser justificado o legitimado, sin necesidad de apelar a valor moral alguno. O bien, apelando a valores

más que los valores procedimentales; y lo mismo vale para las concepciones políticas de la sociedad, y de las personas que están representadas en la posición original”⁵⁹⁰.

La *neutralidad de efecto o influencia* consiste en que el Estado debe abstenerse de cualquier actividad que aumente la probabilidad de que los individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otras (a no ser que se tomen simultáneamente medidas que anulen, o compensen, los efectos de las políticas que así lo hagan.) Es una posición equivalente a la neutralidad limitada en el esquema de Raz. Rawls considera inviable sostener la neutralidad de efecto o influencia, ya que “es inútil tratar de compensar esos efectos e influencias o incluso tratar de averiguar con fines políticos su alcance y profundidad. Debemos aceptar los hechos de la sociología política del sentido común”⁵⁹¹. El liberalismo abandona como impracticable la neutralidad de efectos o influencias, y puesto que esa idea viene con mucho sugerida por el término mismo de “neutralidad”, según Rawls “tenemos una buena razón para evitarlo.”⁵⁹²

La *neutralidad de propósitos* significa que aquellas instituciones y aquellas políticas son neutrales en el sentido de que pueden ser respaldadas por el común de los ciudadanos por caer dentro del alcance de una concepción de política pública. Rawls expone dos versiones de la neutralidad de propósitos: a) El Estado debe asegurar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien libremente afirmada por ellos. Se correspondería con la neutralidad comprehensiva en terminología de Raz o neutralidad consecuencialista en la conceptualización de Kymlicka. b) El Estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprehensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a

neutrales como la imparcialidad o la igualdad de las partes a la hora de presentar sus alegaciones”. En RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 225.

⁵⁹⁰ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 226.

⁵⁹¹ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 227.

⁵⁹² RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 228.

quienes la abracen. Se corresponde con la exclusión de ideales en el esquema de Raz y la neutralidad justificatoria en términos de Kymlicka.

Sobre la primera versión de la neutralidad de propósitos o neutralidad consecuencialista, Rawls acota que la primacía de lo justo excluye fomentar las concepciones del bien que se aparten de los principios de la justicia. Entonces sólo serían opciones permisibles las concepciones del bien razonables que incluyan los principios de la justicia. Con lo que la crítica interna de Kymlicka sobre la incoherencia de fomentar las libertades civiles y el papel de los bienes primarios y sostener una neutralidad consecuencialista se podría reformular al matizar que se trata de una neutralidad consecuencialista sobre las concepciones del bien razonables dentro de la justicia como imparcialidad. La crítica externa, que formulan Taylor y Sandel, sobre la densidad de la concepción del bien implícita en la primacía de lo justo se mantiene y considera discutible e incierta la carga ideológica que subyace al término “razonable” como definidor de las concepciones del bien admisibles.

Finalmente, Rawls se identifica con el segundo sentido de la neutralidad de propósitos o neutralidad justificatoria. La primacía de lo justo supone que las instituciones no están diseñadas para favorecer ninguna concepción del bien particular. Lo cual no quiere decir que la esfera pública no pueda incorporar determinadas virtudes políticas, sino más bien que se excluyen de la esfera pública visiones que pertenezcan a concepciones del bien particulares. La primacía de lo justo sobre las concepciones del bien en la justicia como imparcialidad quiere ser una garantía contra la justificación de un Estado perfeccionista⁵⁹³.

⁵⁹³ Rawls sostiene que “la justicia como equidad incluye una noción de determinadas virtudes políticas – las virtudes de la cooperación social equitativa, por ejemplo; las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad. Lo crucial aquí es que la admisión de esas virtudes por parte de una concepción política no desemboca en el estado perfeccionista de una doctrina comprehensiva”. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 228.

La vinculación del yo situado a las comprensiones comunes de un determinado contexto social que se vincula con las nociones de autenticidad o de virtud, son el fundamento comunitarista para reclamar del Estado una formulación de las nociones de bien común como base de su política. El yo desvinculado sirve de base a la noción de autonomía y fundamenta la prioridad de lo justo frente a las concepciones del bien. El Estado debe separar la esfera pública, que funciona según los principios de la justicia, y abstenerse de fomentar ninguna concepción particular del bien, que pertenecen a la esfera privada.

Las matizaciones que incluye Rawls en el *Liberalismo político* le llevan a considerar inviables la neutralidad procedimental, la neutralidad de efectos e influencias y la neutralidad consecuencialista sobre concepciones del bien no razonables. Incluso rechaza el término por determinadas connotaciones, sin embargo insiste en reclamar la prioridad de lo justo sobre las concepciones del bien que definen su propuesta en contraposición a una posición perfeccionista sobre una doctrina comprehensiva del bien.

La crítica comunitarista que realiza Sandel sobre la nueva propuesta de Rawls en el *Liberalismo político* incide en las consideraciones negativas de separar el ámbito público de lo justo, del ámbito privado de lo bueno. En este sentido, formula tres argumentos: a) ¿Está siempre justificado poner entre paréntesis las doctrinas comprehensivas del bien? b) Si existe un hecho del pluralismo razonable en las doctrinas comprehensivas del bien, ¿por qué no existe un hecho del pluralismo razonable en las concepciones de la justicia? c) ¿Por qué la razón pública ha de limitarse y excluir las concepciones comprehensivas del bien?⁵⁹⁴.

La primera cuestión hace referencia a que lo característico de la primacía de lo justo sobre las concepciones del bien es poner entre paréntesis las pretensiones de una doctrina comprehensiva moral o religiosa. Para Sandel, esto no está siempre justificado y afirma que “si el liberalismo político permite que algunas

⁵⁹⁴ SANDEL, Michael, “Political Liberalism”, op. cit., p. 1776.

doctrinas puedan ser verdad, entonces, ¿qué puede asegurar que ninguna pueda generar valores suficientemente apremiantes para romper los paréntesis y pesar más moralmente que los valores políticos de la tolerancia, justicia, y la cooperación social basada en el respeto mutuo?”⁵⁹⁵. Para mostrar la dificultad de aceptar la prioridad de los “valores políticos” sin hacer referencia a la moralidad y la religión, Sandel, como ya se ha dicho, propone los ejemplos del debate sobre el aborto y la esclavitud.

En el caso del aborto pone de relieve, según Sandel, la dificultad de buscar una solución neutral respecto a las diversas doctrinas comprensivas morales y religiosas. Si la doctrina de la Iglesia Católica es cierta, es menos razonable poner entre paréntesis la cuestión de cuándo empieza la vida humana⁵⁹⁶. Su posición no es contraria al derecho de abortar, sino que pone de relieve que esa discusión no puede ser neutral con respecto a las nociones comprensivas morales y religiosas. El debate sobre el aborto muestra, según Sandel, cómo la prioridad de lo justo sobre las concepciones del bien no se puede mantener, ya que “para respetar el derecho de una mujer a decidir por sí misma qué hacer en caso de aborto habría que mostrar -como yo creo que puede ser mostrado- que existe una diferencia moral relevante entre abortar un feto en un temprano estado de desarrollo que en matar un bebé”⁵⁹⁷. Y esta cuestión parte de una concepción del bien y no es neutral con respecto a otras, como ocurre con la doctrina de la Iglesia Católica sobre el aborto.

En el caso de la esclavitud que enfrentó en 1858 en varios debates a Abraham Lincoln y a Stephen Douglas también se puso de manifiesto, según Sandel, las dificultades de mantener la prioridad de lo justo frente a las concepciones del bien. Douglas sostenía que como existían desacuerdos sobre la moralidad de la

⁵⁹⁵ SANDEL, Michael, “Political Liberalism”, op. cit., p. 1777.

⁵⁹⁶ Si la doctrina de Iglesia Católica es verdad, la posición del liberal político para la prioridad de los valores políticos se convierte en una instancia de una teoría de la guerra justa; ellos deben mostrar por qué esos valores deberían prevalecer con el coste de 1,5 millones de muertes civiles cada año. SANDEL, Michael, “Political Liberalism”, op. cit., p. 1778.

⁵⁹⁷ SANDEL, Michael, “Political Liberalism”, op. cit., p. 1778.

esclavitud la política nacional debía ser neutral ante esta cuestión y dejar el asunto en manos de los territorios. Para Lincoln, la política debía expresar un juicio sustantivo moral en contra de la esclavitud, ya que sólo era razonable poner entre paréntesis la cuestión de la moralidad de la esclavitud en la asunción de que no era el mal moral que él consideraba. Actualmente, la igualdad racial es un valor asentado en la práctica constitucional y política de Estados Unidos. Sin embargo, Sandel considera que el rechazo liberal a invocar los ideales morales comprensivos y apoyarse, en cambio, en nociones ciudadanías implícitas en la cultura política, “tendría difícil explicación porque, en 1858, Lincoln tenía razón y Douglas se equivocaba”⁵⁹⁸.

La crítica de Sandel es acertada respecto a la prioridad de la justicia de las concepciones del bien que asume Rawls con sus principios de la justicia. Sin embargo, existen otras formulaciones de la idea de que ha de existir una separación entre la justicia y las concepciones del bien. Peces Barba propone distinguir entre ética pública y ética privada. En lo que podría ser una réplica a la crítica de Sandel sobre el procedimentalismo de Rawls, Peces Barba asume que “hablar de ética procedimental no quiere decir que no existan valores materiales, y unos fundamentos con contenidos y orientaciones. Ética procedimental no es sinónimo de una cáscara vacía. La idea de dignidad humana y los cuatro valores, especialmente central el de libertad matizada y potenciada por la seguridad, la igualdad y la solidaridad, supone un modelo que limita y excluye a otros”⁵⁹⁹. La ética pública incorpora la idea de dignidad humana y asume los valores de libertad, igualdad, seguridad y solidaridad, con lo que está en condiciones de formular juicios sobre casos controvertidos como la esclavitud o el aborto. El estricto procedimentalismo de Rawls, que le lleva a asumir únicamente sus principios de la justicia como concepción de la justicia, le separa de proveer una solución clara de los casos controvertidos.

⁵⁹⁸ SANDEL, Michael, “Political Liberalism”, op. cit., p. 1782.

⁵⁹⁹ PECES BARBA, Gregorio, *Ética, poder y derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 76.

El segundo argumento de Sandel considera la relevancia del “hecho del pluralismo razonable” sobre las concepciones de justicia. Rawls afirma que una de las características de las democracias actuales es “el hecho del pluralismo razonable” sobre las doctrinas comprensivas religiosas, morales y filosóficas. Sin embargo, Sandel considera que también se produce un “hecho del razonable pluralismo” sobre las diferentes concepciones sobre la justicia que Rawls no tiene en cuenta. Los debates actuales sobre acciones afirmativas, impuestos, sanidad, inmigración, derechos de los gays, libertad de expresión frente al lenguaje del odio, el tema de la pena de muerte muestran que existen un “hecho del pluralismo razonable” sobre temas de justicia. Se puede afirmar, según Rawls, que existe una diferencia entre los desacuerdos sobre los principios de justicia que deberían ser y desacuerdos sobre cómo deben ser aplicados los principios de justicia. Una muestra del pluralismo sobre concepciones de la justicia es el tema de las políticas redistributivas del liberalismo igualitario de Rawls frente al liberalismo conservador de Nozick. Rawls concluye que en “el hecho del pluralismo sobre la justicia distributiva no existe un hecho de pluralismo *razonable*”⁶⁰⁰. La pluralidad de concepciones sobre la justicia ha sido puesta de relieve por la crítica liberal conservadora, liberal igualitaria, marxista, feminista, comunitarista y republicana a los principios de la justicia como imparcialidad. Mantener, a pesar de todo, esa unanimidad sobre los principios de la justicia, sólo se puede conseguir con una pretensión de objetividad, que apuntaba en la *Teoría de la Justicia*⁶⁰¹.

El tercer argumento se refiere a las restricciones al concepto de razón pública. Según el *Liberalismo político*, el “ideal de razón pública” del discurso político sólo puede ser conducido en términos de “valores políticos” que todos los ciudadanos puedan razonablemente aceptar. La razón pública no debe referirse a

⁶⁰⁰ SANDEL, Michael, “Political Liberalism”, op. cit., p. 1784.

⁶⁰¹ Rawls afirma que “estos principios son objetivos. Son los principios que desearíamos que todos (incluidos nosotros mismos) siguiéramos, aunque sólo fuera para adoptar en común el punto de vista general adecuado. La situación original define esta perspectiva y sus condiciones incorporan también las de objetividad: sus estipulaciones expresan las restricciones según argumentos que nos obligan a considerar la elección de principios saneados por las singularidades de las circunstancias en las que nos encontramos”. RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 571.

las concepciones morales y religiosas, ya que los ciudadanos de las democracias actuales no las comparten. Pero esto crea una restricción severa que empobrece el discurso político y deja de lado importantes dimensiones de la deliberación pública. Sandel concluye que “extender nuestros desacuerdos morales y religiosos refleja la pluralidad última de los bienes humanos, un modo deliberativo de respeto podrá permitir apreciar mejor los bienes distintivos que nuestras diferentes vidas expresan”⁶⁰². Las restricciones que impone la idea de razón pública han sido objeto de crítica. Gargarella considera que “amenazan con convertir el proyecto rawlsiano en un proyecto irrealizable”⁶⁰³. Desde la distinción entre ética pública y ética privada, Peces Barba sostiene que “naturalmente las Iglesias, confesiones o escuelas filosóficas con ofertas de ética privada tienen todo el derecho a intervenir, como cualquier otro agente social, en los debates y en las deliberaciones que en el espacio público se producen en relación con la creación, modificación o extinción de los contenidos de la ética pública”⁶⁰⁴. Por tanto, las restricciones a la idea de razón pública que propone Rawls socavan la viabilidad de su teoría y no se siguen necesariamente de la articulación de una separación de la justicia y las concepciones del bien.

⁶⁰² SANDEL, Michael, “Political Liberalism”, op. cit., p. 1794.

⁶⁰³ Gargarella menciona dos inconvenientes a esa noción de razón pública: “Primero. La dificultad de diseñar un sistema institucional capaz de alentar dicha estrategia de evitación. Esto es, como dice MacCarthy, la dificultad de erigir barreras institucionales entre... las opciones no oficiales y... del discurso oficial y cuasi oficial”. La dificultad, en definitiva, de erigir ‘filtros institucionales’ capaces de eliminar del último tipo de discursos todos aquellos valores y creencias controvertidos. En segundo lugar, además mencionaría las dificultades que existen para motivar e instruir a los individuos, de modo tal que, en su actuar público, comiencen a separar lo ‘personal’ de lo ‘político’. Según Ronald Dworkin, Rawls parece pedirnos que en y para la política, ‘anestesemos nuestras convicciones más profundas y potentes acerca de la fe religiosa, de la virtud moral, y de cómo vivir’, es decir, que pongamos entre paréntesis nuestras convicciones éticas al ir a votar o discutir de política. Pero esta petición de que, en definitiva, dividamos nuestra propia personalidad (...) no parece fácilmente realizable”. GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, op. cit., p. 206.

3.-C) ¿Imponer la moral social?

Para la visión comunitarista, la justicia no es la primera virtud social, sino una virtud remedial cuando otros valores sociales fallan⁶⁰⁵. El Estado comunitarista se basa en una noción del bien común que se articula en los valores de la comunidad⁶⁰⁶. Kymlicka considera que “la forma de vida de la comunidad constituye la base para una valoración social de las concepciones de lo bueno, y la importancia que se concede a las preferencias de un individuo depende del grado en que dicha persona se adecue o contribuya a este bien común”⁶⁰⁷. La neutralidad estatal no es viable ni deseable, ya que el Estado comunitarista debe tener un papel activo en la promoción de las concepciones de lo bueno acordes con las prácticas de la comunidad. El Estado comunitarista es un Estado perfeccionista que promociona una noción comunitaria del bien común⁶⁰⁸. Esto supone que se puede conocer el bien común a través de las prácticas de la comunidad y que el Estado debe estar comprometido con su promoción. Las asunciones metaéticas y las consecuencias prácticas de esta posición pueden ser objeto de varias críticas. Para intentar caracterizar mejor el alcance y límites de esta propuesta se van a presentar una serie de críticas y cómo se articularía la argumentación comunitarista. En concreto, la exposición se hará sobre la base de

⁶⁰⁴ Peces Barba continúa afirmando que “aunque debe actuar en igualdad de condiciones con los demás, sin pretender una posición dominante o de autoridad”. En PECES BARBA, Gregorio; FERNÁNDEZ, Eusebio; ASÍS, Rafael de, *Curso de Teoría del Derecho*, op. cit., p. 84.

⁶⁰⁵ Sandel, en este sentido, afirma: “no egoístas pero extraños, algunas veces benevolentes, son los ciudadanos de una república deontológica. La justicia encuentra su ocasión porque no podemos conocer a los otros, o sus fines, lo suficientemente bien para gobernarnos sólo con el bien común”. En SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 183.

⁶⁰⁶ MacIntyre afirma que “en una sociedad donde ya no existe un concepto compartido de bien de la comunidad definido como bien para el hombre, tampoco puede existir concepto alguno substancial de lo que más o menos contribuya al logro de ese bien”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 285. Sandel, por su parte, afirma que “cuando la política va bien, podemos conocer un bien en común que no podemos conocer en solitario”. SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 183.

⁶⁰⁷ KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1990, traducción de Roberto Gargarella, p. 228.

⁶⁰⁸ Kymlicka afirma que “un Estado comunitarista puede y debe alentar a las personas para que adopten concepciones de lo bueno que se adecuen a la forma de vida de la comunidad, y al mismo tiempo desalentar las concepciones de lo bueno que entran en conflicto con ella. Un Estado comunitarista, por lo tanto, es un Estado perfeccionista, puesto que conlleva una valoración social de formas de vida distintas”. KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea*, op. cit., p. 228.

las siguientes críticas: a) *¿Imponer la moral social? La crítica de los derechos.* b) *La crítica de la exclusión de las minorías.* c) *La crítica metaética.*

El primer tema hace referencia a la cuestión de la imposición estatal de la moral social que parece subyacer en la posición comunitarista. En palabras de Sandel, “en una democracia, las mayorías políticas tienen el derecho de encarnar en el derecho sus convicciones morales”⁶⁰⁹. Ira Glasser, en sentido, declaró que “comunitarismo realmente significa mayoritarismo. La tendencia es hacer a los derechos constitucionales responsables del fracaso de la solución de los problemas sociales”⁶¹⁰. Si la propuesta comunitarista es que la comprensión compartida de las prácticas sociales ha de fundamentar la moralidad crítica en una noción de bien común, esto parece ser sinónimo de la asunción de los valores de la mayoría. La mayoría ha de imponer sus valores, que conforman la moral social. Ya que, como apunta MacIntyre, “yo sólo puedo ser un agente moral porque *nosotros* somos agentes morales, que yo los necesito alrededor mío para reforzar mis fuerzas morales y asistir en remediar mis debilidades morales”⁶¹¹. La comunidad constituye la identidad de sus miembros sobre la base de unos autoentendimientos compartidos que los orientan moralmente. Los valores morales de la comunidad han de preservarse, ya que si no los individuos “perderán la conexión con una fe moral que es esencial para su autoidentificación”⁶¹². Esta interpretación sobre la importancia de imposición de los valores morales para mantener a la comunidad recuerda los argumentos que utilizaba Lord Devlin en la conocida polémica Devlin-Hart sobre la imposición de la moral por el derecho⁶¹³.

⁶⁰⁹ SANDEL, Michael, “Moral argument and liberal toleration: abortion and homosexuality”, *California Law Review*, 77, 1989, (521-538), p. 521.

⁶¹⁰ Esta declaración la realizó Ira Glasser, directora ejecutiva de la Unión Americana de Libertades Civiles (ACLU), en una entrevista en *Bussines week*. Citado por ETZIONI, Amatai, *The spirit of community*, Fontana Press, London, 1995, p. 49.

⁶¹¹ MACINTYRE, Alasdair, “Is patriotism a virtue?”, *op. cit.*, p. 10.

⁶¹² DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, *California Law Review*, 77, 1989, (479-504) p. 489.

⁶¹³ La polémica Devlin-Hart se originó a partir del debate de las conclusiones de la Comisión Wolfenden del Parlamento británico que tuvo lugar en 1957 sobre la punición de la homosexualidad y la prostitución. Tuvo su antecedente en el siglo XIX, en la controversia entre Stuart Mill, *Sobre la libertad*, y Stephen,

La posición que desarrolla Devlin es la de considerar que la preservación de los valores morales es una cuestión tan vital para la existencia de la comunidad que éstos deben ser impuestos por ley⁶¹⁴. En esta línea, asimila los actos de traición y de sedición contra la sociedad con los actos inmorales que van contra el cemento social que es la moralidad⁶¹⁵. Devlin afirma: “la sociedad no puede ignorar la moralidad del individuo más que pueda ignorar su lealtad; ambas florecen juntas y sin ellas la sociedad muere”⁶¹⁶. Las pruebas que respaldan la ley moral de las que ninguna sociedad puede prescindir son la intolerancia, la indignación y la repugnancia⁶¹⁷. Según su visión, el contenido de la moralidad ha de seguir los criterios del hombre de la calle⁶¹⁸. La perspectiva de Devlin tiene algunas similitudes con la perspectiva comunitarista, ya que considera que la moralidad surge de las prácticas de la sociedad, que las compresiones morales comunes constituyen y afianzan la comunidad y, por tanto, debe castigarse cualquier desviación de la moralidad asumida de la comunidad.

Libertad, Igualdad y Fraternidad. Devlin defiende sus posiciones en DEVLIN, Patrick, *The enforcement of morals*, Oxford University Press, 1965, y Hart defiende su posiciones en HART, H.L.A., *Law liberty and morality*, Oxford University Press, 1981.

⁶¹⁴ Devlin afirma que “Si la sociedad tiene el derecho de hacer un juicio y lo tiene sobre la base de que una moralidad reconocida es tan necesaria para la sociedad como un gobierno reconocido, entonces la sociedad debe usar la ley para preservar la moralidad en la misma forma como usa para salvaguardar cualquier cosa que sea esencial para su existencia”. DEVLIN, Patrick, *The enforcement of morals*, op. cit., p. 11.

⁶¹⁵ Devlin sostiene que “La supresión del vicio es tanto más asunto de la ley como la supresión de las actividades subversivas; no es posible definir una esfera de moralidad privada más que definir una actividad privada subversiva”. Y más adelante afirma: “No hay límites teóricos al poder del Estado para legislar contra la traición y sedición, y de la misma forma creo que no hay límites teóricos a la legislación contra la inmoralidad”. DEVLIN, Patrick, *The enforcement of morals*, op. cit., p. 14.

⁶¹⁶ DEVLIN, Patrick, *The enforcement of morals*, op. cit., p. 22.

⁶¹⁷ Devlin afirma que “No todo ha de tolerarse. Ninguna sociedad es capaz de prescindir de la intransigencia, la indignación y la repugnancia; son éstas las pruebas que respaldan la ley moral, y ciertamente puede argumentarse que, si no están presentes ellas u otras semejantes, los sentimientos de la sociedad no influirán lo bastante para privar al individuo de la libertad de elección”. DEVLIN, Patrick, *The enforcement of morals*, p. 17. Siguiendo la traducción de MALEM SEÑA, Jorge, “La imposición de la moral por el derecho, La polémica Devlin-Hart”, en VÁZQUEZ, Rodolfo (ed.), *Derecho y moral*, Gedisa, Barcelona, 1998, (59-80) p. 63.

⁶¹⁸ Devlin también utiliza las expresiones ‘el hombre del autobús’ de Clapham, ‘el hombre de mente recta’ o ‘el hombre razonable’ para expresar esta idea. DEVLIN, Patrick, *The enforcement of Morals*, op. cit., p. 15.

En *Law, liberty and morality*, Hart realizó una crítica de los argumentos que Devlin sostenía sobre la base de la defensa del valor de la libertad individual, siguiendo el principio de Stuart Mill, que considera que la coerción sólo está justificada para prevenir el daño a terceros. Y por tanto cabe establecer una separación entre las acciones que los individuos lleven a cabo en el ámbito público y en el ámbito privado. Hart afirma que “esto no es equivalente a castigar a personas simplemente porque otros objetan sobre lo que hacen”⁶¹⁹.

La visión de Devlin sostenía que la moral social constituía la moral crítica y que la sociedad debía estar cohesionada de acuerdo a sus valores morales, evitando, mediante la ley, que los individuos se comportaran contra estos valores. Hart afirma que es aceptable que afirmar que “*alguna* moralidad compartida es esencial para la existencia de cualquier sociedad”⁶²⁰. Lo que sería equivalente a afirmar que todas las sociedades tienen alguna moral social. Sin embargo, Hart considera inaceptable y absurdo afirmar que “la sociedad es idéntica con su moralidad como lo es en cualquier momento dado de su historia, por tanto cualquier cambio en su moralidad es equivalente a la destrucción de la sociedad”⁶²¹. Es una crítica a la visión de Devlin que afirma que los comportamientos que vayan contra la moralidad compartida traicionan la existencia de la sociedad. Lo que subyace a la persecución de cualquier disidencia de una determinada moral social, es una valoración complaciente del *status quo* y un inmovilismo que no se justifica necesariamente.

Basar la moral crítica en la moral social no garantiza la corrección moral de los principios que la sostienen. Hart alega que todas las moralidades sociales hacen la previsión, en algún grado, de los valores universales de la libertad individual, la seguridad de la vida, y la protección por el daño deliberadamente causado. Seguramente, una sociedad que no reconociera estos valores no es una posibilidad lógica, ni empírica, ya que tal sociedad no tendría valor práctico para

⁶¹⁹ HART, H.L.A., *Law, liberty and morality*, op. cit., pp. 47-48.

⁶²⁰ HART, H.L.A., *Law Liberty and morality*, op. cit., p. 51.

⁶²¹ HART, H.L.A., *Law Liberty and morality*, op. cit., p. 51.

los seres humanos. Hart concluye que “podemos con Mill vivir en la verdad de que aunque estos valores esenciales universales deben estar asegurados, la sociedad no sólo sobrevivirá a las divergencias individuales en otros campos desde su moralidad prevalente, sino que sacará provecho de éstas”⁶²². La argumentación de Hart consiste en afirmar que la moralidad crítica asegura la libertad individual como valor universal y que esto, en mayor o menor grado, debería estar reconocido en las diferentes morales sociales. Con lo cual, la imposición coercitiva del valor libertad individual debería suponer una consideración diferente de los comportamientos divergentes, incluso valorarlos positivamente como una muestra de la diversidad humana.

En esta línea de crítica, Hart no entiende por qué se tiene que sacralizar, mediante la imposición coercitiva, cualquier moralidad social. No existiendo prueba de que la preservación de una sociedad necesita de la imposición coercitiva de su moralidad social. Sólo se puede sostener tal criterio a partir de “una definición confusa de lo que una sociedad es”⁶²³. En este sentido, Malem advierte de la circularidad de las definiciones que Devlin realiza de moralidad y sociedad, ya que se implican mutuamente⁶²⁴. Con lo que “si la existencia de una sociedad significa vivir de acuerdo a algún código moral dado, la preservación de ese código moral es lógica y no causalmente necesaria para la existencia de la sociedad. Se trata, pues, de una verdad necesaria, establecida por definición”⁶²⁵. Defender como dogma que cualquier moralidad social debe ser impuesta coercitivamente puede suponer sufrimiento humano y privación de libertad. Además puede implicar la crítica desde otras fundamentaciones de la moral crítica que no compartan la misma consideración sobre los valores comunes de la

⁶²² HART, H.L.A., *Law Liberty and morality*, op. cit., p. 71.

⁶²³ HART, H.L.A., *Law Liberty and morality*, op. cit., p. 82.

⁶²⁴ Malem afirma que “La sociedad es definida en términos de sensibilidad moral. Y la moralidad en términos de sensibilidad social. Si se violan ciertas reglas la sociedad se resquebraja. Luego, afirma Devlin, está justificada la defensa de moralidad social como una defensa de la sociedad en su conjunto. Pero la concreción de lo enunciado por Devlin, sostiene Hart, depende por completo del significado que asigna a la sociedad y a la moral”. MALEM SEÑA, Jorge, “La imposición de la moral por el derecho, La polémica Devlin-Hart”, en VÁZQUEZ, Rodolfo(ed.). *Derecho y moral*, op. cit., p. 70.

sociedad. En este sentido, Hart afirma que “no hay duda de que una moral crítica basada en la teoría de que toda moral social tiene el *status* de mandatos divinos o verdades eternas descubiertas por la razón no sería, por razones obvias, plausible”⁶²⁶.

La polémica Devlin-Hart es un contexto adecuado para valorar la posición comunitarista respecto a la imposición comunitaria de valores morales. Algunos asimilan comunitarismo a la imposición de los valores de la mayoría. Sin embargo, Etzioni matiza que “actualmente, la sociedad americana tiene salvaguardias morales y constitucionales contra el mayoritarismo que los comunitaristas respetamos mucho. Estas salvaguardas básicamente funcionan por *diferenciación*, definiendo aquellas áreas donde la mayoría no tiene y no debe tener nada que decir y aquellas en las que tiene y debe tener algo que decir”⁶²⁷. Una vez más, el argumento comunitarista ha de enfrentarse con la realidad de que los autores comunitaristas viven en sociedades liberales que distinguen la esfera pública de lo justo de la esfera privada de las concepciones del bien. Y en este sentido, Sandel afirma que esta diferenciación “provee un *background* metaético a la noción liberal familiar de que las preferencias y convicciones de la mayoría, aunque sean intensamente sentidas, no pueden derrotar un pretensión legitimada de los derechos individuales”. Por tanto, el mayoritarismo no es sinónimo propiamente del comunitarismo, ya que éste ha de presuponer la existencia de los derechos individuales que afirman una separación entre lo público y lo privado.

La visión comunitarista propone su interpretación sobre el papel de los derechos, como Selznick afirma: “naturalmente los derechos son importantes. Una moralidad comunitaria no está centrada en los derechos, pero no está opuesta a los derechos o es indiferente o despreocupada sobre ellos. Desde la perspectiva

⁶²⁵ MALEM SEÑA, Jorge, “La imposición de la moral por el derecho, La polémica Devlin-Hart”, en VÁZQUEZ, Rodolfo (ed.), *Derecho y moral*, op. cit., p. 70.

⁶²⁶ HART, H.L.A., *Law Liberty and morality*, op. cit., p. 73.

⁶²⁷ ETZIONI, Amitai, *The spirit of community*, op. cit., p. 50.

de la comunidad, los derechos son derivativos y secundarios”⁶²⁸. La teoría liberal afirma la centralidad a los derechos individuales. Sin embargo, la visión comunitarista afirma la importancia de los deberes, los compromisos sociales y las virtudes que dejan en un segundo plano a los derechos individuales. La virtud cívica y el sentido de comunidad imponen comportamientos morales que van más allá del lenguaje del autointerés y de los derechos⁶²⁹. La posición comunitarista defiende que la mejor garantía de las instituciones es el contexto social, ya que, como afirma Etzioni, “las sociedades donde las libertades individuales están bien defendidas dependen de familias fuertes, con una rica red de asociaciones voluntarias y otras estructuras mediadoras, una ciudadanía bien educada, y ciudadanos que reconozcan sus responsabilidades personales y sociales y no meramente sus derechos”⁶³⁰. La posición comunitarista no olvida los derechos, pero considera que la tesis social del yo situado supone una visión más rica de los diferentes papeles sociales que implica la adhesión a comprensiones comunes que enfatizan los lazos comunitarios, las virtudes cívicas y los deberes sociales.

Uno de los valores característicos de las sociedades actuales es el pluralismo, lo que supone que es difícil discernir sobre qué prácticas comunes se puede fundamentar la política del bien común. A no ser que el comunitarismo presuponga una teoría fuerte del bien, independiente de la sociedad, que asume la crítica de considerarlo una forma de puritanismo. Lo que sería una cierta malcomprensión del argumento comunitarista. La posición de Sandel sobre la homosexualidad y el aborto muestra cómo es contrario de la defensa liberal basada en la autonomía; más bien es partidario de defender desde una moral sustantiva el reconocimiento de una determinada opción. En el caso *Bowers v. Harwick* está en la línea de considerar que la mejor argumentación es la que tiene

⁶²⁸ SELZNICK, “The idea of a communitarian morality”, *California Law Review*, núm. 75, 1987, (445-464) pp. 454-455.

⁶²⁹ Selznick afirma que “existe una diferencia vital entre invocar derechos de un sentido de deber, como una forma de conducta responsable, y hacerlo sobre un estrecho autointerés”, en SELZNICK, “The idea of a communitarian morality”, op. cit., pp. 454-455.

⁶³⁰ ETZIONI, Amatai, “A moderate communitarian proposal”, *Political Theory*, vol. 24, núm. 2, 1996, (155-171), p. 160.

en cuenta un horizonte de significado que considera una opción valiosa la homosexualidad, en analogía con la opción de la heterosexualidad, más que la que se basa en el argumento de la protección de la autonomía y la privacidad⁶³¹. Este argumento voluntarista de la autonomía y la privacidad, lleva a la mayoría en *Bowers* a comparar la práctica de la homosexualidad con la obscenidad y el uso de la pornografía⁶³². En el caso del aborto, Sandel considera que no es imposible poner entre paréntesis las concepciones del bien como reclama la prioridad de la justicia. En este caso es necesario decidir sobre la base de criterios morales y religiosos. Sandel sostiene que la cuestión clave en el caso de aborto está en mostrar “cómo existe una diferencia moral relevante entre abortar un feto en un estado temprano de gestación y matar a un bebé”⁶³³. En el caso *Roe v. Wade*, la mayoría decidió que, como no había ninguna teoría concluyente de cuándo empezaba la vida, se pronunciaba en contra de la particular teoría de la vida que sostenía la ley de Texas contra el aborto, que situaba el inicio de la vida en la concepción. Con lo que supuestamente ponía entre paréntesis la cuestión controvertida, pero realmente no exponía un criterio neutral, sino que sustituía una teoría de la vida que sostenía la ley de Texas, por la propia teoría de la vida de la mayoría del Tribunal Supremo⁶³⁴. Con lo que incide en su crítica del procedimentalismo de la prioridad de la justicia y las concepciones del bien. Taylor afirma, en esta línea, que “algunas veces se ha leído a Sandel como si su objetivo fuera defender una sociedad con unas relaciones de cercanía análogas a las de una familia y, por consiguiente, sin necesidad de ocuparse de la justicia. Esta propuesta ha sido acertadamente ridiculizada. Pero me parece que esta lectura no entiende la importancia de su argumento”⁶³⁵.

⁶³¹ SANDEL, Michael, “Moral argument and liberal toleration: abortion and homosexuality”, op. cit., p. 534.

⁶³² SANDEL, Michael, “Moral argument and liberal toleration: abortion and homosexuality”, op. cit., p. 534.

⁶³³ SANDEL, Michael, *El liberalismo político*, op. cit., p. 1778.

⁶³⁴ SANDEL, Michael, “Moral argument and liberal toleration: abortion and homosexuality”, op. cit., p. 532.

⁶³⁵ TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 242.

El objetivo comunitarista es el establecimiento de una política del bien común basada en ciertas prácticas sociales compartidas⁶³⁶. Lo que supone convertir a la moral social en moral crítica. Una de las críticas que ha recibido esta propuesta es que precisamente la moral social ha discriminado históricamente a minorías como mujeres, negros y trabajadores. No parece que las prácticas sociales históricamente arraigadas sean la base más adecuada en la que fundamentar la moralidad crítica⁶³⁷. En este punto, la posición particularista de Walzer es ambigua al considerar que el sistema de castas sólo puede ser juzgado desde criterios internos⁶³⁸. Una metaética convencionalista y relativista lleva a legitimar cualquier moral social, y la historia de la Humanidad cuenta con ejemplos suficientes donde los valores morales de una sociedad determinada pueden ser cuestionables desde la moral crítica, como muestra el caso de la exclusión femenina de la vida pública, de la esclavitud por motivos raciales y de la instauración de voto censitario por motivos económicos.

La respuesta comunitarista a esta crítica viene a sostener que su propuesta está pensada para las sociedades liberales actuales que ya incluyen el valor de la igualdad y el respeto a las minorías, siendo parte de acervo social⁶³⁹. Con lo que vuelve a plantearse el *dilema comunitarista* que en este caso, primero, afirmaría

⁶³⁶ Kymlicka afirma que “los comunitaristas creen que existen ciertas prácticas que todos pueden suscribir como base para una política del bien común”. KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea*, op. cit., p. 250.

⁶³⁷ Kymlicka afirma que “Sandel y Taylor sostienen que existen fines compartidos que pueden servir como base para una política de los fines comunes legítima para todos los grupos de la sociedad. Mas no dan ejemplos sobre tales fines, y seguramente parte de la razón de ello es que no los hay. Ambos mantienen que estos fines compartidos se encontrarán en nuestras prácticas históricas; sin embargo, no mencionan que tales prácticas las definían un pequeño segmento de la sociedad (los hombres blancos y propietarios) para servir a sus propios intereses. (...) Los intentos por promover este tipo de fines reducen la legitimidad, y además excluyen a los grupos marginados”. KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea*, op. cit., p. 250.

⁶³⁸ WALZER, Michael, “Spheres of justice”, p. 314-315. Carens pone en evidencia esta cuestión cuando afirma: “Su discusión sobre el sistema de castas sugiere que la única crítica significativa es la interna, pero, como he tratado de mostrarlo, otras partes de sus análisis son menos particularistas”. En CARENS, Joseph, “Justicia compleja, diferencia cultural y comunidad política”, en MILLER, David, y WALZER, Michael (ed.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997, traducción de Horacio Pons, (65-91) p. 84-85.

⁶³⁹ Etzioni sostiene que “las definiciones sociales de la virtud no solamente existen sino que pueden estar moralmente justificadas. Ellas necesitan no conducir a la intolerancia o a la discriminación; en efecto, las concepciones normativas de tolerancia y equidad o justicia son a su vez virtudes sociales. No existe necesariamente contradicción entre virtudes sociales y libertades individuales”. ETZIONI, Amata, “A moderate communitarian proposal”, op. cit., p. 160.

que según la tesis social de yo situado las comprensiones comunes de los individuos conducen a una noción de bien común que debe ser impuesta. Se plantearía la cuestión de que, o bien cualquier valor de cualquier moralidad social debe ser impuesto, o bien sólo los valores morales de las sociedades liberales deben formar parte de la comprensión compartida del bien común. Con lo que finalmente parece que la noción de bien común comunitarista está vacía conforme a una metaética relativista y convencionalista. O más bien, busca ser más una reinterpretación de algunos valores asumidos, aunque no explicitados, de las sociedades liberales actuales. Con lo que se está asumiendo una capacidad de crítica sobre la moral social que no permite la metaética de la tesis social del yo situado⁶⁴⁰.

La visión comunitarista busca ser una mejor descripción que la que propone el liberalismo de cómo se orientan y actúan los individuos en cuestiones morales. Esta pretensión, sin embargo, encuentra algunas dificultades en su articulación. Una cuestión es la que plantea la conocida como *falacia naturalista*. Si la visión comunitarista en su tesis social afirma que de los hechos que forman la identidad se han de derivar valores, la moralidad según los comunitaristas se basa en los valores sociales y éstos, a su vez, se fundan en las prácticas sociales. Con lo que en algún momento del razonamiento comunitarista de las prácticas a los valores se pasa por transformar enunciados *es* a enunciados *debe*. Es claro el ejemplo de la identidad, donde se comprueba esta doble articulación como hecho y como valor. Soy como soy socialmente, y, tal como soy socialmente, derivo mi moralidad. Esta dificultad parece no importar en exceso a los autores comunitaristas, aunque tiene su trascendencia filosófica, como muestra la crítica positivista al iusnaturalismo, tema que ha estudiado ampliamente la Filosofía del Derecho⁶⁴¹. La pretensión

⁶⁴⁰ Dworkin alude a que la capacidad de crítica, característica liberal, pone en cuestión la comunidad basada en convenciones y costumbres: "Mi punto de vista es que sólo cuando una sociedad desarrolla sus actitudes críticas, que insisten en que sus propias convenciones y costumbres son constantemente vulnerables a examen y revisión sobre la base de criterios más elevados e independientes, pierde de forma irrecuperable el tipo de objetividad arraigada en las convenciones alcanzable en una menos crítica, más simple comunidad". DWORKIN, Ronald, "Liberal Community", op. cit., p. 491.

⁶⁴¹ Será estudiada más adelante por afectar a otras cuestiones de la visión comunitarista en el apartado de conclusiones titulado *Paisajes después de la batalla*.

comunitarista de derivar la noción de bien común de las prácticas de la comunidad encuentra esta dificultad adicional en su concreta articulación.

4.- UNIÓN SOCIAL DE UNIONES SOCIALES V. COMUNIDAD

La posición liberal considera que la unión social es una empresa cooperativa de individuos autónomos, que incorporan un sentido de justicia y la noción de reciprocidad. La posición comunitarista otorga a la comunidad un papel constitutivo en la conformación de la identidad de los sujetos y en la configuración de los marcos referenciales que orientan moralmente a los individuos.

4.- L) *Algo más que la república de los egoístas*

La prioridad característica del individuo y los derechos en el discurso liberal conlleva una fácil crítica en el sentido de que descuida los aspectos sociales y colectivos. Una versión de esta crítica propia del comunitarismo, denominada *atomismo*⁶⁴², retrataría a los sujetos racionales y autointeresados atrincherados en sus derechos que valoran su participación en cuestiones colectivas en términos meramente instrumentales. La premisa sobre la que se basa esta visión es la autosuficiencia de los sujetos fuera de la sociedad, posición radicalmente en contra de la tesis social que sustenta el comunitarismo. Es una visión que tiene sus antecedentes en la formulación del contrato social de Locke y Hobbes y actualmente sostenida por el liberalismo conservador de Nozick. Los individuos, en función de su autonomía, ejercen sus derechos, y las cuestiones colectivas han de ser contabilizadas según una agregación de intereses individuales. Los individuos maximizan su utilidad en forma de las decisiones que adoptan a nivel individual y colectivo. Las imposiciones colectivas que restrinjan los derechos individuales son

⁶⁴² TAYLOR, Charles, "Atomism", incluido en AVINERI, Shlomo, y DE-SHALIT, Avner (ed.), *Communitarianism and individualism*, Oxford University Press, 1992, pp. 29-50.

sospechosas, así se devalúa el valor de las obligaciones o del principio de pertenencia⁶⁴³. Es, en una expresión que ha tenido cierto éxito, la *república de los egoístas*. Lo individual es prioritario y lo colectivo tiene un interés instrumental para los individuos. Ése es el retrato *atomista* que realiza Taylor de algunos presupuestos del liberalismo. Con lo que cabe plantearse si el liberalismo igualitario no ofrece una mejor respuesta a las dimensiones colectivas de la organización social que la *república de los egoístas* que propone el liberalismo conservador. El ataque comunista al atomismo se interpretaría entonces como dirigido a una de las versiones del liberalismo que destaca por sus perfiles individualistas.

El liberalismo igualitario tiene una posición intermedia que asume un papel para la dimensión colectiva acorde con la prioridad de la justicia sobre las concepciones del bien. La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, pero la justicia no se puede sostener únicamente sobre la base de seres racionales y autointeresados que persiguen sus planes de vida. Los compromisos necesarios para la adopción de los principios de la justicia presuponen una determinada noción de comunidad. Sandel ha incidido en esta idea cuando mantiene que sólo se puede sostener el principio de la diferencia con la base de una noción implícita de comunidad que Rawls oficialmente rechaza⁶⁴⁴. La justicia como imparcialidad presupone que los individuos tienen un sentido de justicia que les lleva a adoptar los principios de la justicia en la posición original sometidos al velo de la ignorancia. Sin ese sentido de justicia inherente a los individuos no sería posible la justicia como imparcialidad. La idea de derivar principios satisfactorios de los principios más débiles posibles es la solución de la justicia como imparcialidad para solucionar el conflicto de intereses y, a la vez, identidad de intereses que sucede en una sociedad entendida como una empresa cooperativa para el beneficio mutuo⁶⁴⁵.

⁶⁴³ Taylor define el principio de pertenencia como el principio que establece nuestra obligación como personas a pertenecer o a sostener la sociedad, o una sociedad de cierto tipo, o a obedecer a la autoridad o a una autoridad de cierto tipo. TAYLOR, Charles, "Atomism", incluido en AVINERI, Shlomo, y DE-SHALIT, Avner (ed.), *Communitarianism and individualism*, op. cit., p. 30.

⁶⁴⁴ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 80.

⁶⁴⁵ Rawls en esta descripción se separa de las nociones de comunidad y de asociación privada. Niega el carácter constitutivo de la comunidad, propio del comunitarismo, al afirmar que el objetivo es la justicia y no el bien común. Y se separa de la noción de sociedad privada cuando afirma: "la sociedad privada no se

La propuesta de *Teoría de la Justicia* concibe que la naturaleza social de los seres humanos nos aleja de los términos de una asociación privada donde cada individuo persigue sus fines privados, que nunca son complementarios, y ve a los ordenamientos sociales sólo como un medio para sus fines privados⁶⁴⁶. La asunción de los principios de la justicia como imparcialidad que se manifiestan con una sociedad bien ordenada se corresponden con la idea de unión social de uniones sociales⁶⁴⁷. Es a través de la unión social que “cada persona puede participar en la suma total de los valores naturales realizados por los otros”⁶⁴⁸. La unión social de uniones sociales se caracterizaría por los principios de que el positivo funcionamiento de instituciones justas es el fin último compartido de todos los miembros de la sociedad, y estas formas institucionales son buenas en sí mismas⁶⁴⁹. El primer principio es consecuente con el sentido de justicia inherente en los individuos, que caracteriza a la justicia como imparcialidad. El segundo principio hace referencia a que las instituciones derivadas de los principios de la justicia, a través de un diálogo hipotético de los sujetos, sometidos al velo de la ignorancia, en la posición original, no son cuestionables desde valoraciones instrumentales. Reflejan la realización como personas morales, libres e iguales que supone la posición original que implica valorar los principios de la justicia como buenos en sí mismos⁶⁵⁰.

El liberalismo igualitario de Rawls muestra cómo la sociabilidad humana, la necesidad de cooperación y la previsión de conflictos por intereses contrapuestos lleva a formular los principios de la justicia como imparcialidad que tienen como marco la unión social de uniones sociales. La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales y conlleva para su realización valorar necesariamente la

mantiene unida por la convicción pública de que sus ordenamientos básicos son justos y buenos en sí mismos, sino por los cálculos de todos, o de un número suficientemente alto para mantener el esquema, de que cualquier cambio posible reduciría el volumen de los medios que los individuos emplean para perseguir su fines personales”. RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 575-576.

⁶⁴⁶ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 576.

⁶⁴⁷ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 682.

⁶⁴⁸ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 578.

⁶⁴⁹ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 582.

dimensión social de los seres humanos. En este sentido, Rawls afirma que “la actividad colectiva de la justicia es la forma preeminente del florecimiento humano”⁶⁵¹. Curiosamente, el sentido de muchas de las críticas a su planteamiento ha sido el de cuestionar la minusvaloración del papel de la comunidad, ésta es la perspectiva comunitarista. El retrato que Rawls hace de la comunidad es insuficiente y no le otorga el lugar que le corresponde en la vida de los individuos. Si el yo desvinculado era un presupuesto, metafísicamente denso, de su justicia como imparcialidad, la noción de comunidad es la consecuencia social de afirmar los principios de la justicia que sustenta. Rawls sostiene en este sentido que “la realización pública de la justicia es un valor de la comunidad”⁶⁵². La crítica comunitarista pone en cuestión que el procedimentalismo rawlsiano sea la vía adecuada de caracterizar la importancia del valor de la comunidad. En las visiones de Sandel, Taylor y MacIntyre subyace la idea de comunidad en sentido fuerte identificadora para sus miembros y constitutiva de las compresiones comunes que orientan moralmente. Rawls defiende el valor de la unión social de uniones sociales en tanto es el marco que desarrolla su justicia como imparcialidad, que supone la adopción de los principios de la justicia en el ámbito público y una pluralidad de concepciones del bien que siguen los ciudadanos en el ámbito privado.

En el *Liberalismo político*, Rawls reformula sus ideas sobre la unión social de uniones sociales manteniendo básicamente la misma posición⁶⁵³. Define la unión social de uniones sociales en contraposición a la idea de asociación y de comunidad. La diferencia respecto a la asociación⁶⁵⁴ reside en que la sociedad bien

⁶⁵⁰ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 582-584.

⁶⁵¹ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 584.

⁶⁵² RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 584.

⁶⁵³ Rawls cambió algunos términos del vocabulario de su propuesta, como la noción de doctrina comprehensiva o razonabilidad, pero continúa diferenciando la idea de unión social de uniones sociales de la de comunidad y de asociación.

⁶⁵⁴ Rawls afirma que “existen dos diferencias entre la asociación y la sociedad democrática: la primera es que partimos del supuesto de que una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, ha de entenderse como un sistema social completo y cerrado. Es completo en el sentido de que es autosuficiente y tiene cabida para todos los propósitos principales de la vida humana. También es cerrado, en el sentido de que la única entrada posible es por nacimiento, y la única salida por defunción. La segunda diferencia básica entre una sociedad democrática bien ordenada y una asociación es que la sociedad democrática no tiene objetivos y propósitos finales por el estilo de los que tienen las personas y las asociaciones”. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 71-72.

ordenada que asume los principios de la justicia como imparcialidad sí que tiene objetivos comunes, que son la afirmación de la concepción política de la justicia que tiene el objetivo político prioritario para los ciudadanos “de prestar apoyo a instituciones justas y de ser consiguientemente justos los unos con los otros”⁶⁵⁵. Por tanto, la dimensión colectiva de la unión social de uniones sociales se basa en la consecución del objetivo de la justicia.

La diferencia respecto a la comunidad es que no se trata de una sociedad gobernada por una doctrina comprehensiva religiosa, filosófica o moral. La razón pública de la concepción política de la justicia es incompatible con esta idea. En este sentido, Rawls afirma que “el celo de la verdad total nos tienta hacia la unidad, más amplia y más profunda que no puede ser justificada por la razón pública”⁶⁵⁶. Es interesante ver cómo Rawls califica el liberalismo de Stuart Mill y Kant como comprehensivos cuando trata su noción de autonomía⁶⁵⁷, lo cual supondría que si se gobernara una sociedad según el liberalismo de Mill o Kant estarían incluidos en su definición de comunidad y serían incompatibles con su justicia como imparcialidad. Lo cual es especialmente paradójico en el caso de Kant, cuya influencia en el enfoque rawlsiano es clara, y muestra que el concepto de comunidad que maneja Rawls, en este caso, abarca la mayoría de las formulaciones de la historia de las ideas que no sean la justicia como imparcialidad.

No parece una definición adecuada de comunidad la que incluye a las doctrinas comprehensivas más diversas que a su vez han resuelto de formas más diferentes la relación individuo/comunidad. Sin embargo, según Rawls, el concepto de comunidad sustentado en el entendimiento continuo y compartido sobre una doctrina comprehensiva se basa en que “el uso opresivo del poder estatal es necesario para la comunidad política”⁶⁵⁸. Y lo denomina “el hecho de la

⁶⁵⁵ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 236.

⁶⁵⁶ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 73.

⁶⁵⁷ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 109.

⁶⁵⁸ En una nota señala que esta afirmación puede parecer paradójica: “Si mi objeto de acuerdo con las doctrinas de Kant y Mill es que no puede hacerse uso de sanciones estatales, estoy bastante de acuerdo. Pero esto no contradice el texto, el cual se limita a afirmar que una sociedad en la que todos y cada uno

opresión”⁶⁵⁹. ¿Eso significaría que la justicia como imparcialidad renuncia al papel de la coerción estatal? Rawls aclara que “ese poder coercitivo sólo debería ejercerse, cuando andan en juego las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, por vías cuya aceptación quepa razonablemente esperar de todos los ciudadanos a la luz de la razón humana común”⁶⁶⁰. Con lo que parece que “el hecho de la opresión” estaría justificado para la salvaguarda de las instituciones que reflejan los principios de la justicia como imparcialidad. Por lo tanto, la diferencia con la idea de comunidad no es tan radical como parecía desprenderse, sino una cuestión de grado. Un grado significativo, no obstante, ya que el uso del poder coercitivo estatal para la defensa de las instituciones de una concepción política de la justicia no implica defender nociones particulares de bien o virtud que caracterizan algunas doctrinas comprensivas⁶⁶¹. Rawls parece asimilar que su noción de comunidad basada en una doctrina comprensiva es sostener una teoría perfeccionista del papel del Estado. Y los ejemplos de las teorías de Kant y Mill muestran cómo no es así necesariamente, o, al menos, en algún grado similar a la que puede intervenir el poder coercitivo estatal en la defensa de las instituciones básicas de la justicia como imparcialidad.

El intento de describir las sociedades actuales como la unión social de uniones sociales parece caer en una especie de *falacia de afirmación del consecuente*⁶⁶². Su razonamiento sería el siguiente: Si se afirman los principios de la justicia como imparcialidad, la sociedad es una unión social de uniones sociales. La sociedad es

abrazarán una doctrina liberal razonable si, por hipótesis, existiera, no podría durar mucho tiempo”. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 67.

⁶⁵⁹ En una nota, Rawls aclara que toma prestado el término de Sanford Shieh. En RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 68.

⁶⁶⁰ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 171.

⁶⁶¹ Esto diferencia claramente la propuesta comunitarista de la justicia como imparcialidad, como se verá en el próximo apartado. Sin embargo quedan menos claras las diferencias entre “el hecho de la opresión” de la justicia como imparcialidad y las del “hecho de la opresión” de una doctrina comprensiva basada en Kant o Mill.

⁶⁶² La *falacia de afirmación del consecuente* supone, ante un condicional, afirmar el consecuente para concluir con el antecedente. El consecuente forma una condición necesaria. Si falta (si la negamos) podemos negar el antecedente: *Si no se ha muerto es seguro que no ha tomado cianuro*. Por el contrario, si la afirmamos, no podemos extraer ninguna conclusión porque no es una condición suficiente: puede haber muerto de otras muchas maneras. El ejemplo sería:

Si alguien toma cianuro se morirá.

Atenágoras se ha muerto,

una unión social de uniones sociales. Por tanto, se afirman los principios de la justicia como imparcialidad. Este paso argumentativo lo realiza cuando afirma las características de la unión social de uniones sociales que son “primero (e implicado por la idea de una concepción de la justicia públicamente reconocida), se trata de una sociedad en la que cada uno acepta y sabe que todo el mundo acepta, exactamente, los mismos principios de justicia; segundo (implicado de la regulación efectiva proporcionada por tal concepción), su estructura básica —esto es, sus instituciones políticas y sociales principales y la manera en que casan entre ellas hasta formar un sistema de cooperación— satisface esos principios de modo público y notorio, o al menos hay buenas razones para creerlo. Y tercero, sus ciudadanos tienen un sentido de justicia normalmente efectivo, de modo que cumplen generalmente con las instituciones básicas de la sociedad, a las que consideran justas”⁶⁶³. Alguien podría sostener que precisamente no funciona en este caso la falacia de afirmación del antecedente. Y esto es debido a que la justicia como imparcialidad y la idea de unión social de uniones sociales se implican mutuamente. No se pueden concebir la una sin la otra y viceversa. Con lo que el alcance descriptivo de la unión social de uniones sociales queda reservado exclusivamente a la viabilidad de la justicia como imparcialidad.

Un elemento destacado en el *Liberalismo político* es la idea de un consenso entrecruzado sobre la concepción pública de la justicia entre doctrinas comprensivas razonables. Ese consenso no es un mero *modus vivendi*, sino que afirma una concepción pública de la justicia que es una concepción moral y se afirma con razones morales que provienen de diferentes doctrinas comprensivas⁶⁶⁴. Es importante afirmar, en contraste con la posición comunitarista, que la propuesta de Rawls hace del pluralismo un valor importante en su teoría. Pero es un pluralismo limitado a la razonabilidad de las concepciones del bien, definida como su adhesión a los principios de la justicia. En este sentido, Rawls afirma que “el liberalismo acepta la pluralidad de concepciones del bien

Luego, ha tomado cianuro.

⁶⁶³ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 66.

⁶⁶⁴ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 179-180.

como un hecho de la vida moderna, supuesto, obvio es decirlo, que esas concepciones respeten los límites definidos por los principios de justicia adecuados. Trata el liberalismo de mostrar tanto que la pluralidad de concepciones del bien es deseable, cuando el modo en que un régimen de libertad puede hallar acomodo para esa pluralidad extrayendo a un tiempo los beneficios de la diversidad humana”⁶⁶⁵. Es importante señalar que Rawls adopta la noción de pluralismo de las doctrinas comprensivas razonables, que son “las doctrinas que abrazan los ciudadanos razonables y a las que tiene que dirigirse el liberalismo político”⁶⁶⁶. El concepto de razonabilidad ha sido criticado, ya que no es definido claramente y es aplicado a personas razonables, doctrinas razonables y pluralismo razonable. Rawls sostiene que la razonabilidad es “parte de un ideal político de ciudadanía democrática que incluye la idea de razón pública”⁶⁶⁷, o que “es un elemento de la idea de sociedad como sistema de cooperación equitativa, y que los términos equitativos de ésta sean razonables para todos es parte de su noción de reciprocidad”⁶⁶⁸. Parece, una vez más, que la noción de razonabilidad quiere decir finalmente asumir los principios de la justicia como imparcialidad.

La sociedad según los principios de justicia de Rawls es una unión social de uniones sociales. Dworkin ha formulado una noción de comunidad liberal basada en la noción de integración⁶⁶⁹. Es curioso cómo, desde ambas perspectivas, se ha querido utilizar el ejemplo de la orquesta como metáfora de sus respectivos modelos de vida colectiva. El interés del ejemplo está en que les sirve para marcar diferencias con la noción comunitarista de comunidad, aunque otorgan un valor importante a las dimensiones colectivas.

Rawls utiliza el ejemplo de la orquesta como un modo de ilustrar la idea de unión social que se basa en la complementariedad de talentos humanos, potencialidad limitada de lo que hacen, como son los individuos en una vida cualquiera con su

⁶⁶⁵ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 341.

⁶⁶⁶ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 67.

⁶⁶⁷ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 93.

⁶⁶⁸ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 80.

⁶⁶⁹ DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, op. cit., p. 479-504.

capacidad para un sentido de justicia que incluye una adecuada noción de reciprocidad⁶⁷⁰. La orquesta especializa a los músicos en un instrumento, y mediante la cooperación mutua todos se benefician de esta complementariedad⁶⁷¹. Y concluye que “las personas se necesitan mutuamente, pues sólo mediante la activa cooperación con los demás podrán realizar sus talentos, y así, en gran parte, sólo merced a los esfuerzos de todos. *El individuo únicamente puede ser completo en las actividades de la unión social*”⁶⁷². Esta visión es más propia de la tesis social comunitarista que la noción de *república de los egoístas* del liberalismo conservador. Además presupone una visión en la cual la armonía social lleva a que la complementariedad de talentos y la cooperación sean la vía de solución de los problemas. Cabe plantearse que en la realidad no se da una complementariedad exacta de talentos y que existe una dimensión competitiva de los seres humanos que no siempre hace posible la cooperación. Una vez más, la respuesta de Rawls es que los principios de la justicia como imparcialidad ya presuponen una estructura social equitativa. Al sostener los dos principios de justicia, en la afirmación pública de las libertades básicas iguales, “los vínculos de reciprocidad se extienden a toda la sociedad, y los logros individuales y de grupo no se ven ya como otros tantos bienes personales o asociativos separados”⁶⁷³. La crítica comunitarista sostendría que los principios de la justicia como imparcialidad del procedimentalismo rawlsiano no son la base suficiente para el grado de solidaridad social necesario que requiere un principio de reciprocidad en estos términos.

⁶⁷⁰ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 359.

⁶⁷¹ Rawls describe así el ejemplo de la orquesta: “A modo de ilustración de la unión social, considérese un grupo de músicos bien dotados, que poseen los mismos talentos naturales y que, por lo mismo, hubieran podido aprender a tocar igualmente cualquier instrumento de la orquesta. Mediante un largo entrenamiento y una dilatada práctica, y reconociendo que sus limitaciones humanas lo exigen así, han llegado a ser unos virtuosos del instrumento elegido; nunca podrán llegar a desarrollar la pericia suficiente para tocar varios instrumentos y mucho menos tocarlos todos a la vez. Así, en el caso especial en el que todos los talentos individuales son idénticos, el grupo consigue, por la vía de la coordinación de actividades entre pares, la misma totalidad de capacidades latente en cada uno de ellos. Más, aun en el caso de que esos talentos musicales naturales no sean idénticos y difieran de persona a persona, puede conseguirse un resultado parecido en el supuesto de que los talentos resulten convenientemente complementarios y se coordinen adecuadamente”. En RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 358.

⁶⁷² La cursiva es mía donde se resalta una afirmación rawlsiana que muestra perfiles comunitaristas. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 358.

⁶⁷³ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 360.

Éstos se entienden mejor con una noción más fuerte de comunidad identificadora de sus miembros que permita articular mejor la imagen del *nosotros*. Sandel ya advirtió que el principio de la diferencia lleva implícita una noción inarticulada de comunidad que Rawls oficialmente rechaza⁶⁷⁴. Rawls afirma una concepción pública de la justicia que establece que las desigualdades sociales y económicas deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad⁶⁷⁵. A partir de este principio, es difícil comprender cómo los ciudadanos de la unión social pueden ver a la sociedad exclusivamente como una empresa cooperativa sobre la base de los talentos complementarios de los individuos, si no es a partir de una identificación más fuerte con la comunidad. A no ser que el sentido de la justicia y el principio de reciprocidad que, según Rawls, caracterizan a los individuos, tengan implícita la aceptación del principio de la diferencia. Y se vuelve a dirimir la cuestión de la circularidad del planteamiento rawlsiano que, en esta ocasión, tendría la forma: La justicia como imparcialidad que incluye el principio de la diferencia, se basa en el supuesto de que los individuos poseen un sentido de justicia y aceptan el principio de reciprocidad. Los individuos tienen un sentido de justicia y aceptan el principio de reciprocidad porque la justicia como imparcialidad incluye el principio de la diferencia. Como han mostrado las críticas marxista y liberal conservadora, el principio de la diferencia está lejos de ser algo indiscutido. La crítica comunitarista afirma que Rawls ha de encontrar una mejor descripción de las condiciones que permiten la cooperación social en una noción fuerte de comunidad con la que se identifican los individuos que va más allá de la aceptación de su propuesta procedimentalista de concepción pública de la justicia.

Para mostrar su desacuerdo con la perspectiva comunitarista, Dworkin también alude al ejemplo de la orquesta. Distingue la visión práctica, con la que se

⁶⁷⁴ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 80.

⁶⁷⁵ RAWLS, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 35.

identifica, que supone que la integración depende de prácticas sociales y actitudes, de la visión metafísica, que asume que la integración depende de la primacía ontológica de la comunidad⁶⁷⁶. La orquesta es el paradigma de la visión práctica de integración, ya que se producen actos de la comunidad como un todo que están concertados entre los individuos, y la composición de la comunidad está adaptada a sus actos colectivos y viceversa⁶⁷⁷. En la visión metafísica de la integración, la comunidad es un organismo propio que encarna todas las dimensiones y características de la vida comunal. En la visión práctica de integración, la vida comunal de una comunidad incluye las prácticas y actitudes que crean a la comunidad como un agente colectivo. En este sentido, Dworkin afirma que “la vida comunal de una orquesta está limitada a producir música orquestal: es *sólo* una vida musical”⁶⁷⁸. Lo que no supone que el alcance de la vida comunal de la orquesta está limitado y no incluye, por ejemplo, que la orquesta tenga vida sexual⁶⁷⁹. En cambio, Dworkin afirma que “si aceptamos la visión antropomórfica, metafísica de la comunidad política, podemos empezar, al menos, a persuadirnos a nosotros mismos de que un Estado o nación tienen vida sexual a la que la actividad sexual de los

⁶⁷⁶ Dworkin sostiene que “una orquesta tiene una vida colectiva no porque sea ontológicamente más fundamental que sus miembros, sino porque asegura sus prácticas y actitudes. Reconoce una personificada unidad de agencia en que no figuran como individuos, sino como componentes; la vida colectiva de la comunidad consiste en las actividades que ellos tratan como constituyente de su vida colectiva. Llamo a esta interpretación de integración, que asume que la integración depende de prácticas sociales y actitudes, la visión práctica, para distinguirla de la visión metafísica que asume que la integración depende de la primacía ontológica de la comunidad”, en DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, op. cit., p. 494.

⁶⁷⁷ Dworkin caracteriza el ejemplo de la orquesta de la siguiente forma: “Primero, la agencia colectiva presupone actuar socialmente como colectivo, esto es, actos identificados e individualizados como aquellos de una comunidad como un todo más que los miembros de la comunidad como individuos. La interpretación de una orquesta es tratada como un acto colectivo, en este sentido, por sus miembros, y por la comunidad como un todo. Segundo, los actos individuales que constituyen actos colectivos están concertados. Son interpretados autoconscientemente, como contribuyendo a un acto colectivo, más que a actos aislados que parecen coincidir en cierta manera. La orquesta interpreta un concierto articular sólo cuando sus miembros tocan con una intención cooperativa, no interpretarían si todos sus músicos tocaran exactamente las mismas notas asignadas, a exactamente los momentos designados, y en la misma sala, pero sin la intención de actuar juntos como una orquesta. Tercero, la composición de la comunidad, - quien es tratado como miembro de ella- está adaptada a sus actos colectivos, por tanto el colectivo de una comunidad actúa explicando su composición y viceversa. Desde que la orquesta es una unidad común de agencia para la producción de música, sus miembros son músicos”. En DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, op. cit., p. 495.

⁶⁷⁸ DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, op. cit., p. 495.

⁶⁷⁹ Esta referencia a la vida sexual de la orquesta se explica porque el artículo *Liberal Community* está escrito a partir del caso del Tribunal Supremo americano *Bowers v. Hardwick* sobre la ley de Georgia que consideraba la sodomía un crimen.

ciudadanos individuales contribuye de alguna misteriosa manera”⁶⁸⁰. Con este ejemplo de la orquesta, Dworkin describe la posición liberal, que considera que la participación del individuo en la comunidad es limitada, y la posición comunitarista, que considera que debe ser plena. Esto se correspondería con la visión liberal de la separación de la esfera pública y la esfera privada y la visión comunitarista que alude al bien común, los horizontes de significado y el lenguaje de las virtudes.

El argumento comunitarista incluye la noción de una comunidad fuerte que sirva de identificación para sus miembros, de la que deriva la necesidad de unos valores comunes. Dworkin, desde la perspectiva liberal, considera que “ninguna comunidad de la que soy necesariamente miembro deba ser moralmente homogénea, o que deba rechazar el pluralismo moral en favor de la intolerancia”⁶⁸¹. Como se verá en el siguiente apartado, la homogeneidad social que propone el comunitarismo puede llegar a hacer inviable el pluralismo característico de las sociedades liberales. Existe una tensión no resuelta entre la visión comunitarista y la noción de pluralismo.

La noción de integración que propone Dworkin tiene una visión limitada de las dimensiones de la vida comunal de la comunidad política. Subyace en este planteamiento la separación liberal entre los ideales de la vida privada y la vida pública. Lo cual no implica que los ciudadanos deban descuidarse de la justicia de la comunidad política, sino más bien al contrario. Dworkin afirma que “cada uno de nosotros comparte una poderosa razón para querer que nuestra comunidad sea justa. Una sociedad justa es un prerequisite para una vida que respeta ambos ideales, ninguno de ellos debe ser abandonado. Por tanto, nuestras vidas privadas, el éxito o fracaso en dirigir la vida que tienen personas como nosotros, son, en esta limitada pero poderosa forma, parásitas de nuestro éxito juntos en política. *La comunidad*

⁶⁸⁰ DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, op. cit., p. 497.

⁶⁸¹ DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, op. cit., p. 489.

política tiene una primacía ética sobre nuestras vidas individuales”⁶⁸². Esta última afirmación ha de circunscribirse al éxito de la justicia en la comunidad política, que tiene un alcance limitado ya que no incorpora las vidas privadas de las personas. Lo que Dworkin quiere señalar es la prioridad de la justicia para el desarrollo de los planes de vida de los individuos según su concepción del bien. Lo que es una preocupación típicamente liberal que enlaza con el republicanismo cívico, que vendría a sostener que está en el interés de los ciudadanos que la comunidad política sea justa.

Thiebaut ha caracterizado la noción de comunidad que sostienen los liberales en al menos los siguientes rasgos⁶⁸³:

No es una comunidad homogénea en sus supuestos culturales y éticos, sino una comunidad plural en sus valores, en sus estructuras y sus funciones y que puede mantenerse como común unidad política precisamente articulando esas diferencias en su seno. La idea de pluralismo es un valor asumido en la idea de consenso entrecruzado de las doctrinas comprensivas razonables que formula Rawls. La justicia como imparcialidad busca ser un marco adecuado para asumir el pluralismo razonable de las diferentes doctrinas comprensivas que se da en las sociedades actuales.

No es tanto el punto de partida de las propuestas de la teoría política y moral (aunque pueda serlo como problema) cuanto uno de sus puntos de llegada; es decir, la idea de comunidad podría aparecer al final de una reconstrucción o de un proceso constructivo normativo que parte de la idea de los sujetos morales autónomos, libres e iguales. La idea de unión social de uniones sociales es derivada de los principios de la justicia como imparcialidad. No se entiende fuera

⁶⁸² La cursiva es mía y destaca una afirmación que descontextualizada parece propia de un autor comunitarista. DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, op. cit., p. 504.

⁶⁸³ En cursiva está la caracterización de Thiebaut junto con mi aplicación al modelo liberal de comunidad que describe Rawls en la justicia como imparcialidad. THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 213.

de ese marco, ya que lleva implícita la noción de reciprocidad y razonabilidad que se explican sobre la base de esos principios de justicia

No es una comunidad definida básicamente por sus rasgos culturales, históricos y lingüísticos, sino, ante todo, por sus estructuras políticas, a partir de las cuales podrán considerarse la importancia y lo problemático de aquellos rasgos La justicia como imparcialidad aporta una concepción pública de la justicia basada en las personas en la situación original sometidas al velo de la ignorancia que no se define por rasgos culturales, históricos y lingüísticos

4.-C) Comunidad y pluralismo, la extraña pareja

Parece una tautología afirmar que el concepto clave de los comunitaristas es la comunidad. Sin embargo, lo característico de la perspectiva comunitarista de la comunidad es concebirla como constitutiva, definitoria o identificatoria de los individuos que la componen. La identidad individual se define sobre la base de una referencia a la comunidad que provee de los horizontes de significación y comprensiones comunes en las que basar y juzgar la moralidad de los sujetos. Existe una dimensión individual, donde están los sujetos miembros de una comunidad, y una dimensión colectiva que provee el contexto social, cultural, histórico e institucional. Etzioni propone el concepto Yo&Nosotros para significar que los individuos actúan en un contexto social que no puede ser reducido a actos individuales. Esta relevancia de la dimensión colectiva lleva a afirmar a Etzioni que “el contexto social es en un grado significativo percibido como una legítima e integral parte de la existencia de uno, como un “Nosotros” más que un “Ellos”⁶⁸⁴. La síntesis Yo&Nosotros no implica una “armonía de nirvana”, existe una tensión entre el individuo y la comunidad⁶⁸⁵. No es una

⁶⁸⁴ Etzioni afirma: “el concepto yo&nosotros pone de relieve la asunción de que los individuos actúan en un contexto social, y este contexto no es reducible a actos individuales, y, más significativamente, que el contexto social no es necesariamente impuesto o derivado de transacciones voluntarias o conscientes entre individuos”, en ETZIONI, Amatai, “A moderate communitarian proposal”, op. cit., p.157.

⁶⁸⁵ Etzioni afirma que “la personalidad no comunitarizada es una fuente de creatividad y cambio para la comunidad y la realización de la persona. La parte comunitarizada de la persona es una fuente de servicio

imagen fiel concebir la posición comunitarista sobre la base de entender que las comunidades han de ser monolíticas, conformistas, opresivas, y jerárquicas como sugiere Gutmann cuando afirma que los comunitaristas “quieren que nosotros vivamos en Salem”⁶⁸⁶. Sin embargo, acierta en su visión al enfatizar que la noción comunitarista de comunidad tiene que responder a la cuestión del pluralismo y la disidencia.

La dimensión lingüística de los seres humanos los prefigura como seres sociales y necesitados de comprensiones compartidas, ya que, según Taylor, “un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del yo. El yo es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean”⁶⁸⁷. La conversación implica un intercambio entre hablantes que comparten un trasfondo común de significados. Wittgenstein ya advirtió sobre la imposibilidad de lenguajes privados. Usar un lenguaje tiene una dimensión de comprensiones comunes que sólo están al alcance de un *nosotros*⁶⁸⁸. Y es en este diálogo frente a otro donde surge la autodefinición del sujeto al contestar a la cuestión de “¿Quién soy?” y la autocomprensión de los horizontes de significado y marcos referenciales que permiten la evaluación de las dimensiones más importantes de la moralidad. Por lo que la competencia lingüística y la orientación moral del yo necesitan de una dimensión comunitaria para poder desarrollarse en plenitud. Taylor sostiene que “el yo sólo existe dentro de lo que denomino “la urdimbre de la interlocución”⁶⁸⁹.

para las necesidades comunes y una fuente de estabilidad y soporte de las virtudes sociales de la comunidad”, en ETZIONI, Amatai, “A moderate communitarian proposal”, op. cit., p. 157.

⁶⁸⁶ GUTMANN, Amy, “Communitarian critics of liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, (309-322), p. 319.

⁶⁸⁷ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 51.

⁶⁸⁸ Taylor afirma que “Los significados que tendrán para mí las palabras clave serán primero los significados que ellas tengan para *nosotros*, es decir, para mí y mis compañeros de conversación”. TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 51.

⁶⁸⁹ Taylor afirma que “éste es el sentido en el que no es posible ser un yo en solitario. Soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores: en cierta manera, en relación a esos compañeros de conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición; en otra, en relación a quienes actualmente son esenciales para la continuación del dominio que tengo de los lenguajes de la autocomprensión, y, desde luego, es posible que estas maneras vayan superpuestas”. En TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 52.

La identidad individual se define en función a una comunidad de referencia. En ese autoentendimiento el sujeto se orienta moralmente sobre la base de los horizontes de significación según Taylor o sobre el lenguaje de las virtudes según MacIntyre. La identificación con la comunidad no es meramente circunstancial, sino fundamental para basar los ejes sobre los que se guiará el sujeto en las cuestiones morales más relevantes. Taylor afirma que “la completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a la comunidad definidora”⁶⁹⁰. El *yo* situado en una comunidad encuentra en el *nosotros* los elementos que le permitirán realizar una auto-definición significativa que le sitúa en el mundo moral. Por lo tanto, para la visión comunitarista, la conexión entre el individuo y la comunidad no es meramente fáctica, sino eminentemente moral. MacIntyre lo refleja con claridad cuando afirma que “yo encuentro *mi* justificación para la lealtad a esas reglas de moralidad en *mi* comunidad particular; privado de la vida de esa comunidad, no tendría razones para ser moral”⁶⁹¹. Según esta visión, la comunidad es un prerequisite para la moralidad. Lo que supone la asunción de fuertes compromisos con una metaética particularista, cuando no relativista y convencionalista.

Para la visión comunitarista, existe una clara conexión entre el individuo y la comunidad como fundamental a la hora de establecer las opciones morales de los sujetos. Cabe plantearse si la doble cara de esta conexión no es que implica fuertes dosis de homogeneidad social. La propuesta de Sandel supone que “la comunidad debe ser constitutiva de los autoentendimientos compartidos de los participantes y encarnada en sus acuerdos institucionales, no simplemente un atributo de alguno de los planes de vida de los participantes”⁶⁹². Lo cual presupone un sentido fuerte de comunidad que ha de implicar para ser funcional un grado de homogeneidad en los autoentendimientos que comparten los

⁶⁹⁰ Taylor afirma: “Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de ‘identidad’ al ofrecer respuesta a la pregunta: ‘¿Quién soy yo?’ mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quien hablo.” TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 52.

⁶⁹¹ MACINTYRE, Alasdair, “Is patriotism a virtue?”, op. cit., p. 10.

⁶⁹² SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 173.

individuos. En la visión de MacIntyre, “la comunidad que careciera de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debía carecer también de base necesaria para la comunidad política”⁶⁹³. En su posición neoaristotélica, la justicia es una virtud que implica esencialmente un contenido asociado a su concepto de tradición y está unida a un catálogo amplio de otras virtudes sociales que cohesionan una sociedad.

La posición comunitarista supone una noción fuerte de comunidad. Para mantener la homogeneidad comunitaria que permite a los individuos identificarse y comprenderse moralmente es necesario mantener la cohesión de la comunidad. Con lo que podría caerse en un círculo vicioso que afirmaríamos: a) Los autoentendimientos compartidos de los individuos presuponen una homogeneidad en los valores de la comunidad. b) Para mantener la homogeneidad de los valores de la comunidad se han de cohesionar los autoentendimientos compartidos de los individuos. Al principio y al final, se afirma la homogeneidad, y es que la cuestión crucial que una propuesta comunitarista de comunidad ha de sopesar es el papel del pluralismo⁶⁹⁴.

¿Es la homogeneidad social un valor moral? No es fácil responder a esta cuestión, ya que existe una tradición del discurso liberal que ha considerado necesaria una cierta homogeneidad social para la comunidad política. La clave está en la característica liberal de la separación de la justicia sobre las concepciones del bien. Rawls afirmaría como razonables sólo las concepciones del bien que estén de acuerdo con los principios de la justicia, lo que implica que no toda concepción del bien es razonable. Rawls propone la idea de un consenso entrecruzado entre las concepciones del bien razonables y distingue claramente la justicia, en la esfera pública, de las plurales nociones del bien, en la esfera privada.

⁶⁹³ MacIntyre enmarca esa reflexión derivada de la noción aristotélica de justicia como primera virtud de la vida política. Y afirma que la carencia del acuerdo práctico sobre la noción de justicia debe amenazar a nuestra sociedad”. En MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 300.

⁶⁹⁴ Thiebaut sostiene que “en primer lugar, que los comunitarios o hacen enunciados cuasitautológicos sobre la comunidad de interpretación o nos incitan, con sus análisis sobre la crisis cultural de las sociedades complejas, a suturar la pérdida de la homogeneidad de las creencias”, en THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 75.

Sin embargo, en la visión comunitarista, la homogeneidad tiene un sentido más profundo que implica que los sujetos en las comunidades comparten valoraciones significativas de la noción del bien, en forma de horizontes de significación o del lenguaje de las virtudes. La homogeneidad moral de la comunidad es un *background* conceptual necesario para una vida ética y moral⁶⁹⁵. Curiosamente, lo característico en las sociedades actuales es el *hecho del pluralismo* entre las diferentes concepciones del bien⁶⁹⁶. Incluso el discurso liberal afirma el valor del pluralismo como una manifestación de su adhesión al principio que valora la autonomía individual. Existe una dificultad añadida que proviene de los compromisos metaéticos de adoptar una posición comunitarista. Si la moralidad se basa en las prácticas y valores comunes de la comunidad, la existencia de una comunidad pluralista rompe la interpretación uniforme de esos valores y convierte en un ejercicio más complejo la autocomprensión y orientación moral de los individuos⁶⁹⁷. El comunitarismo se presentaba como una propuesta que buscaba describir mejor la realidad moral que el individualismo liberal, sin embargo, en la noción clave de comunidad, parece no dar la relevancia adecuada al hecho del pluralismo, característico de las sociedades actuales. Con lo que se vuelve al *dilema comunitarista* que en esta ocasión se correspondería con sostener que el yo situado necesita una comunidad constitutiva para su autocomprensión moral y la vez constatar que las comunidades donde viven los comunitaristas son comunidades plurales, por tanto las autocomprensiones de los

⁶⁹⁵ Dworkin caracteriza la posición comunitarista cuando afirma: “las personas necesitan una comunidad moralmente homogénea como un *background* conceptual necesario para una vida ética y moral. Necesitan un *background* porque, en una frase iluminadora del Profesor Selznick, la ética debe tener un ancla –algún criterio objetivo fuera de las convicciones del agente– y sólo es posible si el ancla es incuestionada, como deben ser las convicciones compartidas de la comunidad política del agente”, en DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, op. cit., p. 490.

⁶⁹⁶ Es una expresión utilizada por Rawls en varios pasajes del *Liberalismo político*. Aunque él formula la idea de pluralismo razonable para las concepciones del bien que están de acuerdo con sus principios de la justicia. En este punto, explicando la posición comunitarista, es relevante el *hecho del pluralismo* sin más connotaciones con la realidad fáctica que la que supone la existencia de diferentes, y a veces incompatibles, concepciones del bien.

⁶⁹⁷ Dworkin alude a este problema cuando afirma que “si la única forma alcanzable de objetividad en ética y moralidad es la objetividad de una práctica convencional, una comunidad tolerante, pluralista priva a sus miembros de la única posible fuente de la ancla ética y moral que necesitan”. En DWORKIN, Ronald, “Liberal Community”, op. cit., p. 490.

individuos son plurales, con lo que se diluye el sentido de la comunidad constitutiva⁶⁹⁸.

Los comunitaristas también reflejan en diferente medida la preocupación por el pluralismo según la óptica de su aproximación. En las siguientes líneas se va analizar la visión de MacIntyre, Taylor y Sandel sobre la cuestión del pluralismo y la comunidad.

MacIntyre concibe el pluralismo como un síntoma más de la fragmentación del discurso moral y como sinónimo del enmascaramiento retórico de los conflictos latentes de la sociedad⁶⁹⁹. El pluralismo sería una consecuencia del giro emotivista y subjetivista de la moralidad actual que tanto critica. Lo que lleva a sostener la imposibilidad de un consenso moral auténtico que define con la frase de que “la política moderna es una guerra civil continuada por otros medios”⁷⁰⁰.

La aproximación de MacIntyre, coherente con su teoría de las virtudes, la unidad narrativa de la vida humana y el valor de la tradición, consiste en reivindicar la construcción de formas locales de comunidad donde sea viable su proyecto. La fragmentación del discurso moral y el giro emotivista que supone la Ilustración son su objeto de crítica, que encuentra su esperanza en comunidades cuyos lazos históricos con el pasado siguen siendo fuertes, “la tradición moral más antigua se discierne en Estados Unidos y otros lugares entre, por ejemplo, algunos católicos irlandeses, algunos ortodoxos griegos, ciertos judíos ortodoxos, comunidades todas ellas que han heredado su tradición moral, no sólo a través de la religión, sino también mediante la formación social de la aldea, ya que se trata de familias cuyos inmediatos antepasados vivieron al margen de la Europa moderna”⁷⁰¹. MacIntyre es

⁶⁹⁸ Esta idea se desarrollará en el aparatado de conclusiones titulado *Paisajes después de la batalla*, donde se explicarán con detalle las implicaciones del dilema comunitarista.

⁶⁹⁹ MacIntyre sostiene que “No es sólo que convivamos con diversos y múltiples conceptos fragmentados, sino que éstos se usan al mismo tiempo para expresar ideales sociales y políticas rivales e incompatibles y para proveernos de una retórica política pluralista, cuya función consiste en ocultar la profundidad de nuestros conflictos”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 310.

⁷⁰⁰ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 311.

⁷⁰¹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 309.

consciente de que la tradición de las virtudes que propone sólo puede tener un alcance local, es por eso que finaliza *Tras la virtud* con una frase definitoria de su pensamiento de “no estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito”⁷⁰². La visión de MacIntyre es calificada de conservadora y antimoderna y presenta una visión del comunitarismo con fuertes compromisos morales, que fácilmente puede ser objeto de crítica por parte de otras posiciones que no compartan su trasfondo ideológico o metodológico⁷⁰³.

La propuesta de Taylor reflexiona sobre el pluralismo actual centrándose en la crítica del subjetivismo moral y la razón instrumental y de sus consecuencias en el discurso moral. En especial, la “cultura del narcisismo”, que acaba por adoptar formas egocéntricas del ideal de “autorrealización” en la cultura popular, y del nihilismo de la “alta” cultura, que niega los horizontes de significación que orientan al sujeto en su moralidad⁷⁰⁴. No comparte plenamente los argumentos de los detractores y defensores de la cultura moderna⁷⁰⁵ y promueve el valor de la autenticidad como un ideal válido, ya que las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad, los horizontes de significación⁷⁰⁶. La autenticidad supone que existen opciones morales superiores a otras y niega que la

⁷⁰² Antes de la frase citada, MacIntyre concluye su *Tras la virtud* con esta reflexión: “Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación”. En MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 322.

⁷⁰³ Sobre el alcance de la visión de MacIntyre, Scheewind afirma que “si cada filosofía moral tiene por contraparte una sociología, como en el caso de MacIntyre, y si la ética analítica moderna es la articulación distintiva de nuestra desintegrada cultura, entonces la ética de MacIntyre debe ser la sociología predictiva de una era que aún tienen que venir. No deberíamos esperar que su teoría resuelva interminables disputas, o dé raíces a nuestros sujetos emotivistas, o nuestra sociedad. Su visión es que precisamente nada se puede hacer a esta escasez de cambio radical en la forma en que vivimos”. SCHEEWIND, J.B., “Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and morality”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, núm. 11, 1982, (653-663), p. 662.

⁷⁰⁴ TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 93.

⁷⁰⁵ Taylor afirma que “al contrario que los defensores, no creo que todo sea como debería ser en esta cultura. En eso tiendo a estar de acuerdo con los detractores. Pero al contrario que ellos, creo que la autenticidad debería tomarse en serio como ideal moral. Difiero también de diversas posiciones intermedias, que sostienen que hay algunas cosas buenas en esta cultura (como una mayor libertad para el individuo), pero que éstas se consiguen a expensas de ciertos peligros (como el debilitamiento del sentido de ciudadanía), de modo que la mejor política de uno mismo consiste en encontrar el punto ideal de intercambio entre ventajas y costos”. TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 58.

⁷⁰⁶ Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 72.

autorrealización sea un fin en sí mismo⁷⁰⁷. Taylor advierte contra el subjetivismo extremo, ya que tiende a la vacuidad puesto que “nada contaría como realización en un mundo en que literalmente nada fuera importante aparte de la autorrealización”⁷⁰⁸.

La posición de Taylor respecto del pluralismo es ambivalente. Por un lado, mantiene una noción densa como el valor de la autenticidad sobre la base de los horizontes de significación y marcos referenciales que la comunidad sostiene. En este sentido es clara su crítica del atomismo, que supone la consideración por los individuos de la sociedad en términos puramente instrumentales⁷⁰⁹. Por otro lado, Taylor mantiene la importancia del diálogo en la conformación de la identidad y es favorable a una política del reconocimiento de la diferencia. En cuanto a la relevancia moral de la identidad cultural, su posición puede calificarse de multiculturalista. Es un defensor de la política de la diferencia que afirma: “un potencial universal que se encuentra en su base, esto es, el potencial de formar y de definir nuestra propia identidad, como individuos y también como cultura. Tal potencialidad debe respetarse a todos por igual”⁷¹⁰. Esta posición le lleva a criticar el etnocentrismo de muchas afirmaciones occidentales sobre otras culturas, defendiendo moderadamente el igual valor de las culturas⁷¹¹.

⁷⁰⁷ Taylor, en principio, valora positivamente el relativismo blando, que asocia al ideal de autenticidad, pero finalmente considera que es un ideal que se autodestruye. El ideal de autorrealización que lleva a considerar que cualquier opción moral es igualmente asumible por el valor mismo de la autoelección es claramente contrario a su noción de autenticidad. Taylor sostiene que “El relativismo blando es pertinente en este caso. Bloom afirma que tiene una base moral: la relatividad de la verdad no es una intuición teórica sino un postulado moral, la condición de una sociedad libre, o así lo creen “los estudiantes”. Pero en realidad, me gustaría proclamar, la relatividad de la verdad parodia y finalmente traiciona esta intuición moral”. TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 57.

⁷⁰⁸ Taylor afirma que “la normal comprensión de la autorrealización presupone que algunas cosas son importantes más allá del yo, que existen algunos bienes y afanes cuyo fomento tiene significación y que, por consiguiente, pueden aportar la significación que requiere la vida plena. Un subjetivismo total y autoconsciente tendería a la vacuidad”. TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 529.

⁷⁰⁹ Taylor sostiene que “una sociedad fragmentada es aquella cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. Esta falta de identificación puede reflejar una visión atomista, de acuerdo con la cual las personas acaban considerando a su sociedad en términos puramente instrumentales”. En TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 142.

⁷¹⁰ TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 307.

⁷¹¹ En este sentido, Taylor afirma que “es razonable suponer que las culturas que han portado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos de diversas naturalezas y temperamentos, durante un largo periodo de tiempo –en otras palabras que han articulado un sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable–, pueden estar casi seguras de que tienen algo que merece nuestra admiración y respeto, aunque

En esta tensión entre pluralismo y comunidad, Taylor adopta una posición de compromiso en un esclarecedor párrafo cuando afirma que “una sociedad con aspiraciones colectivas importantes puede ser liberal, desde este punto de vista, a condición de que sea al mismo tiempo capaz de respetar la diversidad, especialmente cuando se trata de la gente que no comparte las aspiraciones colectivas; y a condición de que pueda ofrecer salvaguardas adecuadas para los derechos fundamentales”⁷¹². Parece que las asunciones metaéticas de la propuesta comunitarista de Taylor asumen finalmente el pluralismo, pero en un sentido mucho más fuerte y genuino que la posición liberal del pluralismo razonable de Rawls. Taylor, desde su perspectiva multiculturalista, afirmaría que el concepto de razonabilidad no es procedimental y supone una determinada noción inarticulada del bien que permite la cohesión social. La propuesta de Taylor supone una reinterpretación de los valores de las sociedades actuales para recuperar el valor de la autenticidad que permitirá a los individuos autocomprensiones e identificaciones significativas con la comunidad y, a la vez, reconocer por igual a todos los seres humanos la potencialidad del reconocimiento de su identidad mediante la política de la diferencia.

La visión de Sandel es más una crítica a los presupuestos de la *Teoría de la Justicia* de Rawls que propiamente una teoría comunitarista. Sin embargo, el enfoque de su crítica muestra que sus preocupaciones son el presupuesto rawlsiano del yo desvinculado de la posición original, la característica separación liberal de la justicia de las concepciones del bien y la inarticulación de una noción implícita de comunidad constitutiva que el liberalismo oficialmente rechaza. De lo cual se deduce su preocupación por temáticas típicamente comunitaristas. La noción de comunidad que propone Sandel se distingue “no meramente por un espíritu de

esté acompañada de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar”. TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 328.

⁷¹² Taylor continúa afirmando que “sin duda se producirán tensiones y dificultades colectivas en la búsqueda colectiva de estos objetivos, pero no será de una búsqueda imposible, y los problemas no son en principio más importantes que aquellos con los que se encuentra cualquier sociedad liberal que debe combinar, por ejemplo, igualdad e igualdad, prosperidad y justicia”. TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 322.

benevolencia, o por la prevalencia de los valores comunitarios, o por algunos ‘objetivos finales compartidos’, sino por un vocabulario común y un *background* de prácticas implícitas y comprensiones en las que la opacidad de los participantes es reducida si nunca es finalmente disuelta”⁷¹³. Ésta es una noción constitutiva de comunidad que no es más problemática metafísicamente que la concepción constitutiva de justicia como la que Rawls defiende, ya que la comunidad constitutiva “describe un marco de auto-compresiones que es distinguible desde y en algún sentido prioritario a los sentimientos y disposiciones de los individuos en el marco, sólo en el mismo sentido que la justicia como imparcialidad describe una ‘estructura básica’ o marco que es asimismo distinguible desde y prioritaria a los sentimientos y disposiciones de los individuos en ella”⁷¹⁴. Esta analogía entre estructura básica de la justicia como imparcialidad y del marco de autocomprensiones de la comunidad constitutiva parece poco afortunada, ya que olvida el papel de la prioridad de la justicia sobre las concepciones del bien que convierten al liberalismo en el arte de la separación, en expresión de Walzer⁷¹⁵. Lo que no ocurre, por cierto, en su noción de comunidad, que constituye la identidad individual y se basa en valores morales y prácticas compartidas de la noción de bien.

En su crítica a la prioridad de la justicia sobre las concepciones del bien al *Liberalismo político* de Rawls, Sandel sostenía una posición que presuponía el pluralismo pero que intentaba disolver esa separación. Su argumento era que la justicia necesitaba de argumentaciones de las diferentes concepciones del bien en cuestiones clave como el aborto o la esclavitud, que también era defendible un pluralismo sobre las concepciones de la justicia y que era un empobrecimiento para la razón pública excluir a las nociones del bien⁷¹⁶. Implícitamente subyace a su planteamiento el pluralismo y la necesidad de argumentar sobre la base de nociones del bien. Su propuesta critica la república procedimental y aboga por una república

⁷¹³ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 172-173.

⁷¹⁴ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 174.

⁷¹⁵ Walzer titula así un artículo donde desarrolla esta idea. En WALZER, Michael, “Liberalism and the art of separation”, *Political Theory*, vol. 12, núm. 3, pp. 315-330.

⁷¹⁶ SANDEL, Michael, “Political Liberalism”, op. cit., pp. 1765-1794.

nacional que asuma la política del bien común “que ve a la nación no como un marco neutral para el juego de intereses competitivos, sino más bien como una comunidad formativa, concernida en formar una vida común adecuada a la escala de las modernas formas económicas y sociales”⁷¹⁷. Sandel es consciente de que este modelo de república nacional de la política del bien común no se consolidó en su momento y dió paso a la república procedimental de la política de los derechos⁷¹⁸. Desde ese horizonte critica la justicia como imparcialidad de Rawls como el paradigma de a lo que se ha llegado, alejándose de la formación de comunidades en sentido fuerte que lleven a cabo una política del bien común adecuada a su noción de yo situado. Sandel ha sido uno de los críticos más agudos de la justicia como imparcialidad de Rawls desde la perspectiva comunitarista. Tiene la carga de la prueba en mostrar cómo desde las bases de su argumentario puede consolidar una propuesta de base comunitarista alternativa al liberalismo procedimental que critica.

5.- PAISAJES DESPUÉS DE LA BATALLA⁷¹⁹

Mucho se ha escrito sobre liberales y comunitaristas, sus acuerdos y desacuerdos, sus críticas y debates, como los vestigios después de una batalla podemos contemplar el paisaje de las diversas aportaciones. Algunos la dan por concluida y poco relevante⁷²⁰. Sin embargo, no ha sido una polémica baladí, ha modificado y robustecido, en algunos casos, los presupuestos morales del liberalismo. Gargarella afirma que “actualmente, y después de más de una década del comienzo de esta discusión entre comunitaristas y liberales, las aguas parecen haberse aquietado, y

⁷¹⁷ SANDEL, Michael, “The procedural republic and the uncumbered self”, *Political Theory*, 12 (1984), pp. 81-96. También incluido y será la versión que citaré en AVINIERI, Shomo; DE-SHALIT, Avner (ed.), “Communitarianism and individualism”, Oxford University Press, 1992, p. 26

⁷¹⁸ SANDEL, Michael, “The procedural republic and the uncumbered self”, op. cit., p. 27.

⁷¹⁹ Es el título de una novela de Juan Goytisolo que inicia con la cita de Gustave Flaubert en *Bouvard et Pécuchet*: “Ponían en duda la probidad de los hombres, la castidad de las mujeres, la inteligencia del gobierno, el buen sentido del pueblo; en fin, minaban las bases”. En Goytisolo, Juan, *Paisajes despues de la batalla*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.

⁷²⁰ “No hablaré apenas del comunitarismo, que no me parece una tradición histórico-política preñada de consecuencias prácticas e institucionales, como son el liberalismo y el republicanismo, sino más bien una moda académica anglosajona, efímera y episódica, según se está viendo.” DOMÉNECH, Antoni,



las coincidencias y diferencias entre una y otra postura se han tornado, así también, claramente visibles”⁷²¹.

Algunas polémicas suelen calificarse estériles y artificiales cuando los objetivos y resultados de sucesivas argumentaciones no llevan a un gran avance respecto a la situación inicial. No parece ser el caso de la polémica entre liberales y comunitaristas, ya que surge de una confrontación genuina de los modos de entender la filosofía que toman como paradigma a Kant y Hegel. Las implicaciones de estas visiones filosóficas no sólo se reducen a una discusión metafísica sobre la prioridad ontológica del individuo o la comunidad, sino que se conectan con preocupaciones de la agenda política. Esta polémica es relevante en tanto pone en cuestión determinados postulados de la teoría liberal que resaltan su individualismo. Un significativo avance en la polémica ha sido lo que se ha calificado como el giro pragmático de Rawls en el *Liberalismo político*, donde busca el consenso entrecruzado entre las teorías comprensivas razonables. Precisamente en esta nueva propuesta Rawls parece haber retirado algunas de sus anteriores formulaciones, que habían sido objeto de crítica de los comunitaristas, en especial la crítica de Sandel a los presupuestos más metafísicos de su *Teoría de la Justicia*.

Intentar trazar un balance de la polémica liberal comunitarista tiene que pasar necesariamente por constatar la relevancia de las visiones de Kant en la propuesta del liberalismo procedimental y de Hegel en la visión comunitarista que reivindica la importancia de la comunidad en la conformación de la moralidad. Algunos consideran, precisamente, que liberales y comunitaristas reeditan las posiciones de Kant y Hegel, actualizadas convenientemente. Si bien la influencia de ambos autores es clara, también es matizada. Se puede afirmar que Rawls, especialmente en el *Liberalismo político*, busca separarse de las nociones trascendentales y metafísicas kantianas para formular una concepción política de la justicia. Taylor reconstruye con un lenguaje propio la idea de que la comunidad tiene un papel

“Individuo, comunidad, ciudadanía”, en RUBIO CARRACEDO, José; ROSALES, José María; TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, (29-46) p 30

⁷²¹ GAGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, op. cit., p. 136.

fundamental en conformación de la moralidad, pero se aparta del lenguaje y algunos aspectos de la propuesta hegeliana.

La cuestión terminológica ha llevado a etiquetar como comunitarista las aportaciones de unos autores que no se sienten cómodos con esta denominación. Sin embargo, han formulado, a grandes rasgos, una serie de críticas desde una perspectiva común a los presupuestos del liberalismo procedimental. La relevancia de su aportación reside en la calidad de los argumentos utilizados. Su pretensión es ser una mejor reconstrucción de cómo funciona la moralidad que la que ofrece el discurso liberal en base al universalismo, neutralismo y procedimentalismo. La cuestión es que la visión individualista, que califican de atomismo, provee de una débil explicación de lo colectivo. Precisamente, la posición comunitarista considera que la comunidad tiene un papel constitutivo en la moralidad de los individuos que la componen. La cuestión relevante a estudiar no son las etiquetas académicas, sino precisamente los argumentos filosóficos.

Uno de estos argumentos relevantes es la objeción filosófica que plantea la *falacia naturalista*. Si la posición metaética comunitarista considera que los principios morales se derivan de las prácticas de la comunidad, en algún momento su argumentación deriva de enunciados *es*, enunciados *debe*. Por tanto, no tiene en cuenta el abismo lógico entre ser y deber ser que impide derivar normas de hechos. MacIntyre y Taylor han reflexionado sobre esta cuestión y no consideran que plantee serios problemas. La reflexión que comporta la constatación de la falacia naturalista, no obstante, tiene cierta trascendencia, ya que pone en cuestión aspectos de la metaética comunitarista.

Uno de los interrogantes que suscita la lectura las obras de autores comunitaristas se plantea en conocer cuál es el verdadero propósito de su tarea intelectual. Es ambigua la consideración de su objetivo último, ya que si bien todos critican el liberalismo procedimental, no se sabe exactamente si el alcance de su aportación es una corrección parcial a la teoría liberal o el proveer de una teoría alternativa con

fundamentos propios. El dilema comunitarista, que tiene varias versiones, ha venido a incidir en esta idea, ya que considera que o bien está justificada la descripción crítica de las sociedades liberales, o bien está justificada la metaética de la tesis social del yo situado. Pero ambas tesis no se pueden sostener a la vez, puesto que implicarían atribuir al individuo una capacidad de crítica que no es posible desde la premisa de que el yo se define por sus circunstancias sociales. Los autores comunitaristas viven en sociedades liberales, y, por tanto, si aplican su metaética y derivan los principios morales de las normas de su comunidad, ellos son también liberales. Cabe plantearse, pues, cuál es el alcance real de la crítica comunitarista al liberalismo.

Otro fruto de la polémica liberal comunitarista ha sido el emergente interés por el republicanismo cívico. La crítica comunitarista a los perfiles individualistas, a la racionalidad instrumental o a la fragmentación de las sociedades liberales, ha ayudado a la reformulación de planteamientos de una tradición del pensamiento político que reclama el papel activo del ciudadano y una nueva formulación de la participación política, que se reclaman desde el republicanismo cívico. Es curioso ver cómo Sandel, Taylor y MacIntyre se refieren a la cuestión del republicanismo como una articulación concreta de algunas de sus ideas. Existe un núcleo común en la visión comunitarista y la republicana que afirman que el liberalismo provee una débil articulación de lo colectivo. También en reclamar un retrato de la naturaleza humana no puramente racional y autointeresada, sino que adopte algunas virtudes sociales como la fraternidad y la solidaridad. También existe una coincidencia en la reivindicación del patriotismo como un elemento importante en la configuración de lo público.

Asimismo, el culturalismo liberal ha supuesto una reivindicación de algunos aspectos de la visión comunitarista. Autores como Kymlicka o Raz han mantenido posiciones que quieren hacer compatible la importancia del contexto cultural con el respeto al principio de la autonomía. Son autores que buscan reinterpretar la tradición liberal de valores como la libertad, la igualdad y la

autonomía en función de la óptica que plantea de la cuestión de la pertenencia cultural. Han adaptado las reivindicaciones de las minorías culturales al lenguaje liberal. Kymlicka y Raz son, a veces, calificados como liberal comunitaristas, ya que algunas de sus posiciones no se entenderían sin el referente comunitarista, si bien adaptado al discurso liberal. Es el caso de la idea del perfeccionismo liberal de Raz o los derechos en función de grupo de Kymlicka o la reivindicación común del contexto cultural como prerequisite para la autonomía.

No se sabe si la polémica liberal comunitarista ha acabado ya. Lo importante es que la gama de argumentos que critican al liberalismo por su excesivo individualismo pueden servir para fundamentar diferentes teorías normativas según ideologías diversas. Como se vio en la introducción de este capítulo el comunitarismo es más una antropología filosófica antiindividualista que una teoría normativa concreta. La relevancia de la polémica liberal comunitarista es que ha planteado una línea de crítica que ha servido para hacer una radiografía extensa de los presupuestos morales del liberalismo. Algunos, desde esa perspectiva, han valorado sus argumentos para desarrollar una teoría más completa del autogobierno participativo o plantear la adecuación de las reivindicaciones de las minorías culturales a la teoría liberal. La perspectiva comunitarista está en la línea de manifestar que el liberalismo minusvalora lo colectivo. La constatación de este hecho puede llevar a una readaptación del discurso liberal o a la formulación de alternativas como la que plantea el republicanismo cívico.

5.-1) Kant v. Hegel, de nuevo

El debate entre liberales y comunitaristas ha supuesto reencontrarse con algunos de los problemas de la filosofía clásica. Hay quienes consideran que esta polémica es una nueva revisión de las posiciones de Kant y Hegel⁷²². En palabras

⁷²² En estas dos citas de Kant y Hegel se puede intuir el trasfondo meta-ético que se encuentra en el debate liberal comunitarista:

de Nino, “el espectro de Hegel desafía una vez más al espíritu de Kant”⁷²³. El objetivo de este apartado será mostrar brevemente algunos aspectos donde la teoría de Kant influye a la justicia como imparcialidad de Rawls y donde la teoría de Hegel influye en la posición de Taylor. Como se verá, influencia no supone adhesión incondicional. Rawls reclama una interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad, pero se separa de los aspectos más metafísicos del idealismo trascendental kantiano. Taylor coincide otorgar relevancia al yo encarnado, a la libertad situada, al concepto de *Sittlichkeit*, sin embargo considera desfasada la concreta formulación de Hegel basada en conceptos como el Espíritu o la Idea.

La propuesta de la justicia como imparcialidad de Rawls buscaba ser una reformulación del contrato social en la línea de Kant y Rousseau sometido a las circunstancias de la justicia de Hume. La influencia de Kant en Rawls es explícitamente reivindicada en *Teoría de la Justicia*, mientras que el *Liberalismo Político* busca alejarse de las consideraciones metafísicas del idealismo

“Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí. Son cosas ambas que no debo buscar fuera de mi círculo visual y limitarme a conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se hallaran en lo trascendente; las veo ante mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia. La primera arranca del sitio que yo ocupo en el mundo sensible externo, y ensancha el enlace que yo ocupo y en que yo estoy hacia lo inmensamente grande con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico. La segunda arranca de mi yo invisible, de mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero sólo es captable por el entendimiento, y con el cual (y en consecuencia al mismo tiempo también con todos los demás mundos visibles) me reconozco enlazado no de modo puramente contingente como aquél, sino universal y necesario (...) La segunda, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida”. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Ed. Losada, Buenos Aires, pp. 171.

“Es justamente en esta posición de la filosofía frente a la realidad donde surgen los equívocos. Por ser la investigación de lo racional, la filosofía consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde estará, aunque bien puede decirse dónde radica: en el error de un razonamiento vacío y unilateral. Incluso la república platónica, que proverbialmente se considera como un ideal vacío, no hace en esencia más que captar la naturaleza de la eticidad griega (...) La tarea de la filosofía es concebir lo que es, porque lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Tan insensato es creer que una filosofía puede ir más allá de su propia época, como que un individuo puede saltar por encima de su propio tiempo. Pero si la teoría de un hombre va en realidad más allá, y se construye un mundo tal como debe ser, entonces ese mundo existirá por cierto, pero sólo en su opinar, en ese elemento dúctil que acoge cualquier quimera”, HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1985, pp. 13-18.

⁷²³ NINO, Carlos S., “Liberalismo Versus Comunismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm. 1, sep-dic. 1988, (363-376) p. 363-

trascendental, aunque valore algunos puntos comunes entre Kant y Rawls. La idea de extraer los principios de la justicia sobre la base de un diálogo hipotético de los sujetos situados en la posición original sometidos al velo de la ignorancia remite a la idea de seres *noumenales* de la teoría de Kant. En este sentido, Rawls afirma que “la noción de velo de la ignorancia me parece que está implícita en la ética de Kant”⁷²⁴. Rawls no reivindica la traslación exacta de Kant, sino más bien una interpretación kantiana sobre la que formular la justicia como imparcialidad. Rawls afirma: “la posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica”⁷²⁵. La interpretación kantiana de Rawls lleva a situar en la posición original el ejercicio de la autonomía donde las personas eligen como expresión más adecuada de su naturaleza como seres libres y racionales⁷²⁶. La justicia como imparcialidad no adopta la terminología kantiana, sino más bien busca ser una interpretación de algunos elementos de la teoría de Kant como la autonomía o la imparcialidad de la moral sobre la base de una teoría empírica⁷²⁷.

La justicia como imparcialidad ha recibido muchas críticas, precisamente desde la perspectiva comunitarista, en el sentido de que no es neutra metafísicamente, de que no justificaba adecuadamente sus presupuestos deontológicos y de que adoptaba una visión reducida de la subjetividad como yo desvinculado. En muchos de estos ataques se evidenciaba que se ponía en cuestión la *Teoría de la Justicia* como filosofía objetiva y, en última instancia, la importancia que la visión de Kant significaba para la justicia como imparcialidad.

⁷²⁴ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 167.

⁷²⁵ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 293.

⁷²⁶ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 288.

⁷²⁷ Rawls afirma que “la interpretación kantiana no tiene por objeto ser una interpretación de la doctrina real de Kant, sino más bien de la justicia como imparcialidad. El análisis de Kant se halla poblado de gran número de dualismos y, especialmente, por los existentes entre lo necesario y lo contingente, la forma y el fondo, el deseo y la razón, y entre el noumeno y el fenómeno. Para muchos, renunciar a estos dualismos, tal como él los interpretaba, equivale a renunciar a lo que su teoría tiene de distintivo. Yo no comparto esta opinión. Su concepción moral posee una estructura característica que resalta con muchísima más claridad cuando se toman estos dualismos no en el sentido que él les dio, sino que los refunde, volviendo a formular su fuerza moral, dentro del campo de una teoría empírica; en lo que he llamado interpretación kantiana, se halla explicada la forma en que esto puede ser logrado”. RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 294.

En el *Liberalismo político*, Rawls afirma que su objetivo es formular una concepción política de la justicia basada en un consenso entrecruzado de las doctrinas comprensivas razonables. Una de las características del *Liberalismo político* es huir de implicaciones metafísicas al plantearse como una concepción política de la justicia y no como una doctrina comprensiva más. En este punto, considera que la teoría de Kant es una doctrina comprensiva y marca las diferencias con la justicia como imparcialidad. Rawls señala cuatro diferencias que le separan del constructivismo moral de Kant que básicamente tienen que ver con la consideración de la posición de Kant como doctrina comprensiva, la importancia del idealismo trascendental y las cuestiones metafísicas, y que el propósito de ambas teorías es distinto. Rawls defiende una concepción política de la justicia, mientras la visión de la filosofía de Kant la concibe como una defensa de la fe razonable, preocupado por la coherencia y unidad de la razón, teórica y práctica, consigo misma⁷²⁸. Rawls considera que las diferencias son importantes, pero concluye que “la justicia como equidad aceptaría la visión kantiana de la filosofía como defensa: dadas unas condiciones razonablemente favorables, se entiende a sí misma como la defensa de la posibilidad de un régimen democrático justo”⁷²⁹.

Si la justicia como imparcialidad se corresponde con una determinada interpretación kantiana, la posición comunitarista encuentra uno de sus referentes en Hegel, que propuso una teoría filosófica alejada de los presupuestos

⁷²⁸ Rawls establece cuatro diferencias con la teoría kantiana: a) La primera es que la doctrina de Kant es una concepción moral comprensiva en la que el ideal de autonomía desempeña un ideal regulativo de toda la vida social. La propuesta de Rawls defiende en cambio una concepción política de la justicia donde se dé un consenso entrecruzado de las doctrinas comprensivas razonables. b) El liberalismo político de Rawls rechaza la autonomía constitutiva de Kant que se basa en su idealismo trascendental. Sin embargo, el liberalismo político sí acepta el punto de vista kantiano según el cual los principios de la razón práctica surgen de la conciencia moral informada por la razón práctica. c) La tercera diferencia se basa en que los conceptos de persona y sociedad de Kant se fundamentan en su idealismo trascendental. El liberalismo político defiende una concepción política de la justicia donde las doctrinas metafísicas como el idealismo trascendental no juegan ningún papel. d) La cuarta diferencia hace referencia a los propósitos de ambas teorías. La justicia como imparcialidad parte del hecho del pluralismo razonable para justificar las instituciones en las que basar una concepción política de la justicia. Kant concibe la filosofía como la defensa de la fe razonable, intentando tratar el problema de la coherencia y unidad de la razón, tanto teórica como práctica, consigo misma”. En RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 131-132.

⁷²⁹ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 132.

deontológicos de Kant, como afirma Taylor, “Hegel dejó al descubierto el vacío del ego libre y de la pura libertad racional, en su crítica de la moralidad de Kant y de la política de la libertad absoluta”⁷³⁰. La obra de Kant tuvo el contexto de la Ilustración y la obra de Hegel tuvo el contexto del giro expresivista del romanticismo⁷³¹. La perspectiva de Hegel ofrece una posición distinta a la de Kant en la consideración de los elementos relevantes de la moralidad que tiene que ver con la importancia del mundo social⁷³². Según Rawls, Hegel consideraba la visión de Kant como limitada y alienante⁷³³. Taylor inicia el estudio *Hegel y la sociedad moderna* reivindicando la relevancia de Hegel para entender el mundo de hoy cuando afirma: “yo pienso que Hegel ha contribuido a la formación de conceptos y modos de pensamientos que son indispensables si queremos ver

⁷³⁰ TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, traducción de Juan José Utrilla, p. 298.

⁷³¹ Taylor afirma que “Kant quiere recuperar la integridad de la moral, cuya motivación percibe de un modo completamente diferente. Ser movido por ésta es libertad, pero también implica una ruptura radical con la naturaleza, la desvinculación en un sentido más radical que el que vislumbrara el naturalismo ilustrado. La comprensión de la naturaleza como fuente emprende un camino diferente. Se supone que también rescatará una dimensión moral, pero ahora descubrirá que el *élan* es de esa misma naturaleza de la que nos hemos escindido. Las dos discurren por cauces incompatibles: la división kantiana entre naturaleza y razón parece la negación de la naturaleza como fuente, tanto como en la noción básica de la Ilustración; y, a los ojos de un kantiano, la exaltación de la naturaleza como fuente parece tan heterónoma como el utilitarismo”. TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 403.

⁷³² Rawls afirma que Kant centra su moralidad en la satisfacción del imperativo categórico. “Por el contrario, Hegel quiere que encontremos nuestra brújula moral en las instituciones y costumbres de nuestro propio mundo social, dado que esas instituciones se han hecho parte de nosotros conforme hemos ido creciendo en su seno y desarrollando los correspondientes hábitos de pensamiento y conducta. Kant rechazaría esta visión por incompatible con su ideal de autonomía. Tal como Hegel ve el asunto, Kant no facilita una autonomía *real*. Para llegar a ella, debemos pertenecer a un mundo social *racional* (razonable) que los individuos puedan, tras la reflexión, aceptar como un mundo que satisface sus necesidades fundamentales, y reconciliarse con él. Hegel quiere mostrar que la gente puede obrar y obra libremente cuando se comporta siguiendo el hábito y la costumbre (suponiendo que, tras la reflexión, sean considerados razonables)”. RAWLS, John, *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2001, traducción de Andrés de Francisco, p. 349.

⁷³³ Según Rawls, “Hegel considera que Kant albergaba un deseo de pureza radical, un deseo de obrar movido exclusivamente por la ley moral. Esto es, piensa Hegel, lo que subyace a la distinción kantiana entre prudencia y moralidad y su defensa de la supremacía de la buena voluntad. Hegel piensa que la forma en que se supone que nos concebimos como agentes morales en la doctrina de Kant es limitada a la vez que alienante.

a) Es *limitada* porque, en primer lugar, no tiene en cuenta los rasgos de nosotros mismos que asumimos en cuanto miembros de nuestro mundo social o de una comunidad particular. Y es limitada, en segundo lugar, porque, en el terreno de la motivación, restringe demasiado el tipo de los motivos consistentes por el buen carácter moral.

b) Es *alienante* porque la forma de la vida moral que requiere la doctrina kantiana excluye tanto deseos y aspiraciones de la vida cotidiana y nos distancia tanto de ellos que nos aliena de los asuntos ordinarios. Podría decirse que Hegel rechaza la distinción kantiana entre prudencia y moralidad, y que quiere, en cambio, que los objetivos de la vida cotidiana -los del amor y la amistad, la familia, la asociación, y demás, todos ellos perseguidos por motivos normales, cada uno en su ámbito- sean plenamente consistentes con la vida ética, con lo que él denomina *Sittlichkeit*”. RAWLS, John, *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, op. cit., p. 351-352.

nuestro camino por medio de ciertos problemas y dilemas modernos”⁷³⁴. Taylor describe en este ensayo la importancia de Hegel para entender el yo encarnado, la libertad situada, el concepto de *Sittlichkeit* e incluso el giro lingüístico. Taylor considera interesante la perspectiva de Hegel que planteó estos problemas, sin embargo es crítico con algunas de sus concretas formulaciones.

Algunos han querido ver en la polémica liberal comunitarista dos visiones de la moralidad que se corresponderían con la *Moralität* kantiana y la *Sittlichkeit* hegeliana. La *Sittlichkeit* hace referencia a las obligaciones hacia a la comunidad de la que se forma parte, y la *Moralität* se identificaría con la voluntad racional individual⁷³⁵. Taylor afirma que “la doctrina de la *Sittlichkeit* es que la moral alcanza su plenitud en una comunidad. Esto da a la obligación su contenido definitivo, a la vez que se realiza, de modo que la brecha entre *Sollen* y *Sein* queda colmada”⁷³⁶. Esta visión reclama un papel importante para la identificación de los hombres con su sociedad y sus instituciones, sin la cual una sociedad no puede sostenerse⁷³⁷. Taylor concluye su aproximación a la noción de *Sittlichkeit* que propone Hegel: “yo afirmo precisamente que la utilidad del concepto hegeliano de *Sittlichkeit* compensa con creces el hecho de que la respuesta de Hegel al problema de la *Sittlichkeit*, la evolución de una sociedad

⁷³⁴ Taylor afirma como objetivo de su ensayo: “deseo mostrar cómo Hegel ha ayudado a formar los términos en los que pensamos”. TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit., p. 7.

⁷³⁵ Taylor, en su estudio “Hegel y la sociedad moderna” escribe sobre este tema definiendo los términos kantiano de *Moralität* y hegeliano de *Sittlichkeit*: “La *Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte (...)Y en virtud de que es un asunto vivo tengo estas obligaciones; y mi cumplimiento de estas obligaciones es el que la sostiene y la mantiene viva. Por tanto, en la *Sittlichkeit* no hay brecha entre lo que debe ser y lo que es, entre *Sollen* y *Sein*. De *Moralität* puede decirse lo contrario. Tenemos aquí una obligación de realizar algo que no existe. Lo que debe ser contrasta con lo que es. Y conectada con esto, la obligación me es impuesta, no en virtud de ser parte de una más grande vida comunitaria, sino como una voluntad racional individual. La crítica hegeliana a Kant puede ponerse de esta manera: Kant identifica la obligación ética con la *Moralität*, y no puede ir más allá. Pues presenta una noción abstracta, formal, de la obligación moral, que se impone al hombre como individuo y que, siendo definida en contraste con la naturaleza, se encuentra en interminable oposición con lo que es”. TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit., p. 163.

⁷³⁶ TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit., p. 164.

⁷³⁷ Taylor afirma que “la *Sittlichkeit* se refiere a esa dimensión de nuestras obligaciones éticas que son hacia una vida más general, que hemos de sostener y continuar. La dimensión de *sittlich* es importante en la vida ética de los hombres, donde tiene una profunda identificación con su sociedad y sus instituciones. Donde no ocurre así, lo que es de importancia central para ellos se encuentra en otra parte, tenemos entonces lo que Hegel caracteriza como enajenación. Hegel, siguiendo a Montesquieu y a una larga tradición, no cree que una sociedad libre pueda sostenerse sin el tipo de identificación que sostiene un *Sittlichkeit* vital”. En TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit., p. 240.

fundada en la Idea, es completamente caduca para nosotros. No podemos aceptar la respuesta de Hegel, pero su planteamiento sigue siendo uno de los más agudos y penetrantes de que disponemos”⁷³⁸.

La actualidad de la perspectiva hegeliana es puesta de manifiesto por Taylor al plantear el dilema de la democracia moderna, ya que “la moderna ideología de la igualdad y de participación total conduce a una homogeneización de la sociedad. Esto desarraiga a los hombres de sus comunidades tradicionales, pero no puede reemplazarlas como foco de identidad”⁷³⁹. La influencia en la perspectiva comunitarista es explicada desde esta lectura tayloriana de Hegel cuando afirma que “el intento contemporáneo por situar la subjetividad relacionándola con nuestra vida como seres encarnados y sociales, sin reducirla a una función de naturaleza objetivada, constantemente nos remite a Hegel. En cierto sentido, la moderna búsqueda de una subjetividad situada es heredera de aquella aspiración central del periodo romántico que Hegel creyó haber contestado definitivamente: cómo unir la autonomía radical con la plenitud de la unidad expresiva con la naturaleza”⁷⁴⁰. Taylor concluye *Hegel y la sociedad moderna* con una reivindicación parcial de la perspectiva hegeliana para entender la libertad situada con estas palabras: “si el intento filosófico por situar la libertad es un intento por conquistar un concepto de hombre en que la acción libre es la respuesta a lo que somos (...) entonces se recurrirá siempre, más allá de las conclusiones de Hegel, a sus esforzadas y penetrantes reflexiones sobre el Espíritu encarnado”⁷⁴¹.

El objetivo de este apartado es mostrar que la polémica liberal comunitarista ha tenido un antecedente en la Historia de las Ideas en las posiciones de Kant y Hegel. Es clara y explícita la influencia de ambos en las posiciones liberal y comunitarista que tienen a Rawls y Taylor como paradigmas.⁷⁴². El liberalismo

⁷³⁸ TAYLOR, Charles, *Hegel y la identidad moderna*, op. cit., p. 247-248.

⁷³⁹ TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit., p. 223.

⁷⁴⁰ TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit., p. 315.

⁷⁴¹ TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, op. cit., p. 318.

⁷⁴² Es importante mencionar que la posición de MacIntyre está claramente influida por Aristoteles, y en su crítica de la Ilustración promueve una recuperación de la tradición aristotélica. MacIntyre sostiene: “pero todas estas verdades históricas, aun siendo cruciales, no tienen importancia comparadas con el hecho de que

procedimentalista tiene en la noción de *Moralität* un claro antecedente, y la relevancia comunitarista de la comunidad en la moralidad de los individuos también se relaciona con la noción de *Sittlichkeit*⁷⁴³. Es interesante mostrar que tanto Rawls como Taylor se separan de algunas implicaciones de Kant y de Hegel. Precisamente la influencia de Kant en Rawls ha sido objeto de crítica comunitarista, lo que ha llevado a Rawls en el *Liberalismo político* a rechazar las cuestiones más metafísicas de la doctrina kantiana y a calificarla como una doctrina comprehensiva más. Taylor desarrolla su propia interpretación del giro expresivista y articula su teoría del yo situado y del ideal de la autenticidad. Sin embargo reivindica el análisis hegeliano respecto a la *Sittlichkeit*, al yo encarnado y a la libertad situada, aunque se desvincula de la idea de Espíritu y otros aspectos de la teoría de Hegel. Por tanto, la polémica liberal comunitarista tiene un antecedente clásico, lo que no impide que siga siendo una controversia genuina entre dos modos de concebir la filosofía.

el aristotelismo es *filosóficamente* más potente que todos los modos premodernos de pensamiento moral. Si contra la modernidad hay que vindicar una visión premoderna de la ética y de la política, habrá de hacerse en términos *cercanos* al aristotelismo o no se hará". MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, p. 152. Más adelante, MacIntyre matiza su posición respecto a Aristóteles cuando afirma que "¿hasta donde y en qué manera es aristotélico?". Felizmente no es aristotélico en dos aspectos en que gran parte del resto de la tradición también discrepa de Aristóteles. El primero, que aunque esta descripción de las virtudes es teleológica, no exige acuerdo alguno con la biología metafísica de Aristóteles. Y el segundo, que precisamente a causa de la multiplicidad de las prácticas humanas y la consiguiente multiplicidad de los bienes en cuya búsqueda pueden las virtudes ejercerse (bienes que a menudo son incompatibles y rivales, y que por tanto se disputa nuestra atención), el conflicto no surgirá solamente de las imperfecciones del carácter individual. En esos dos puntos precisamente parece mas impugnabile la interpretación de las virtudes de Aristóteles; por tanto, si esta descripción socialmente teleológica puede apoyar la interpretación general de las virtudes según Aristóteles lo mismo que su descripción biológicamente teleológica, podemos considerar que las diferencias con respecto a Aristóteles más bien refuerzan el punto de vista general aristotélicos, en vez de debilitarlo". MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 244.

⁷⁴³ Thiebaut sostiene que "las lógicas de la *Moralität* y de la *Sittlichkeit* – que son, en último término, las lógicas de atribución de autonomía y de la apelación a lo moralmente bueno de los individuos- son lógicas que se entremezclan, en grados diversos, tanto en la esfera pública como en la privada. Ambas lógicas operan, a veces en forma conflictiva, en los juicios y argumentaciones que empleamos y en los problemas con los que nos vemos en esas dos esferas. Que la lógica de la aspiración a bienes opera en la esfera pública es lo que han acentuado, por ejemplo, las tradiciones republicanas y, por ende, muchas teorías liberales de la justicia que también se inspiran en ellas. Pero también, que la lógica de la *Moralität* no se restringe a las instituciones públicas es lo que, entre otras cosas, quiso decir Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. No obstante, cabe pensar que del hecho de que estas lógicas puedan estar entretreídas en ambas esferas no debería seguirse ni su confusión ni, sobre todo, la reducción de una a la otra. Pues bien, mientras el pensamiento liberal pone especial empeño en diferenciar con riesgos esas lógicas, sin sacrificar ninguna de las dos (...) los comunitaristas tienden, en coherencia con los argumentos que antes hemos esbozado, a negar la lógica de la autonomía en beneficio de la lógica de apelación a bienes". THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 106.

5.-2) De las etiquetas académicas a los argumentos filosóficos

Existe una cierta necesidad epistemológica de clasificar con categorías conocidas, como pone de manifiesto el ejemplo de Eco sobre el ornitorrinco⁷⁴⁴. La seguridad de nuestras facultades cognitivas unida a una cierta deformación de la tarea académica ayuda a considerar ningún pensamiento como completamente nuevo, ni enteramente libre del análisis crítico que acabará por someterlo a formar parte de una categoría en una clasificación ya previamente establecida. Lo que ocurre es que nada es gratuito y el resultado de este tipo de actividad clasificatoria tiene connotaciones ideológicas y supone una simplificación tan clara como reducir a una palabra todos los matices que una posición teórica pueda aportar. Es ideológico que haya triunfado la denominación de liberales y comunitaristas frente a la consideración de atomistas y holistas, de liberalismo 1 y liberalismo 2. La cuestión terminológica ha derivado en que sus protagonistas no se vean identificados por la acepción *comunitarista*, ni que bajo ese adjetivo se encuentren fielmente reflejadas propuestas diferenciadas como las de MacIntyre, Taylor, Sandel o Walzer. En ese sentido, los esfuerzos de presentar al comunitarismo como un movimiento homogéneo, conservador y abocado al tradicionalismo, cuando no a un cierto relativismo, parecen ir en la dirección de caricaturizar al enemigo en la conocida como falacia del *enemigo de paja*. Sin embargo, si no hay comunitaristas, ya que no se quieren reconocer en esta etiqueta, y no hay comunitarismo, ya que no se muestra como un movimiento homogéneo y cohesionado, ¿por qué es importante el comunitarismo? ¿Qué nos aporta realmente?

Una de las ventajas de utilizar clasificaciones es su claro valor pedagógico. En su clave de explicación de la realidad pueden orientar la reflexión al acercarnos a una serie de autores, desde *backgrounds* e intereses diversos, que critican los presupuestos individualistas del liberalismo de base kantiana, que se corresponde

⁷⁴⁴ ECO, Umberto, *Kant y el ornitorrinco*, Lumen, traducción de Helena Lozano Millares, Barcelona, Lumen, 1999.

actualmente con la formulación de la *Teoría de la Justicia* de Rawls. La heterogeneidad de los enfoques y argumentos hacen que cada autor tenga un perfil propio y singular. Con lo que cabe hablar de autores comunitaristas, pero es más difícil hablar propiamente de comunitarismo. Los autores comunitaristas han aportado su visión de la necesidad de recuperación de los lazos sociales para la formulación de la moralidad. Han puesto en duda los presupuestos de un liberalismo que se basa en un yo desvinculado, la razón instrumental y la visión monológica. El comunitarismo intenta resaltar la importancia de aspectos que la teoría normativa liberal olvidaba y ha puesto el acento en reclamar su papel al tercer ideal de los revolucionarios franceses, el de fraternidad. Es interesante su crítica al referirse a la *república de los egoístas*, seres autointeresados y maximizadores de preferencias, como el paradigma que la visión individualista aporta. Una idea relevante de los autores comunitaristas es su reivindicación del *nosotros* y de la fundamental relación moral del *yo* y el *nosotros*. Ellos tienen la carga de la prueba de mostrar cómo hacer compatible el pluralismo y la disidencia en el horizonte del *yo* & *nosotros* o de si su propuesta está más en la línea de homogeneizar los valores sociales.

Algunos quieren pasar página al comunitarismo; el término puede tener mayor o menor fortuna, pero está claro que los argumentos que exponen ni son nuevos, ya que reeditan de alguna forma la controversia entre la *Moralität* kantiana y la *Sittlichkeit* hegeliana, ni quedarán resueltos definitivamente, ya que afectan a los presupuestos básicos de toda moralidad. La *verdad del comunitarismo* asoma al reclamar una nueva reconstrucción de la normatividad liberal basada en un nuevo acento social. Lo cual puede tener múltiples traslaciones en la concreta agenda política de las democracias actuales. En ese sentido, la crítica comunitarista aporta fundamentalmente la presentación de una ontología que no reside en la prioridad del individuo como sujeto autónomo en la elección de sus fines. El discurso liberal puede reconstruirse parcialmente adoptando algunos aspectos que reivindiquen una nueva reformulación de lo colectivo que no se base exclusivamente en el procedimentalismo. El discurso republicano quiere

reivindicar un autogobierno participativo de los ciudadanos y la recuperación de virtudes como el patriotismo. En algún sentido, esto no es posible sin una visión de individuo incardinado en sus circunstancias sociales.

En cuanto a la dicotomía del *Yo desvinculado* v. *Yo situado* parece un debate desenfocado. La normatividad liberal que reivindica la autonomía como valor requiere de una noción de sujeto previo que pueda autorrealizarse de múltiples maneras. La condición de posibilidad de una elección completamente libre es que no existan vinculaciones fuertes preexistentes del sujeto con lo que será el objeto de su elección. La tesis social del yo situado presenta una reconstrucción de la identidad individual dando relevancia a los diferentes papeles sociales y a los autoentendimientos compartidos que lo orientan moralmente. En este sentido, algunos fines constituyen a los individuos, ya que están incardinados en sus circunstancias sociales y esto es constitutivo de su moralidad. La tesis social hace una descripción de la identidad individual y la relevancia de la comunidad que guarda relación con una perspectiva sociológica⁷⁴⁵. Ésta parece ser la clave de la cuestión. La noción de individuo liberal es un presupuesto normativo que sea coherente con la autonomía, mientras la noción de individuo comunitarista busca describir cómo funciona la moralidad de los individuos situados en sus concretas circunstancias sociales. A la hora de describir cómo funciona la moralidad de los sujetos de carne y hueso parece más acertado concebirlos como sujetos incardinados en la sociedad. Sin embargo, un discurso normativo que valore la autonomía necesita de un presupuesto previo en la noción de sujeto que permita llevar a cabo de forma completa el ideal de autorrealización. Esta descripción de la visión comunitarista de la tesis social del yo situado cae en la *falacia naturalista*, ya que promueve consecuencias normativas de premisas fácticas. Los hechos de la identidad se convierten en el origen de sus normas

⁷⁴⁵ Selznick sostiene que “parece apropiado en esta ocasión poner de relieve la conexión entre la comprensión sociológica y la perspectiva comunitarista”. SELZNICK, Philip, “The idea of a communitarian morality”, op. cit., p. 447.

morales. Este paso que hace la visión comunitarista convierte los datos concretos del individuo en el presupuesto desde dónde derivar su moralidad⁷⁴⁶.

La dicotomía *Autonomía v. Autenticidad* muestra cómo liberalismo y comunitarismo adoptan dos lógicas que se contraponen. Son clásicas las formulaciones del principio de autonomía de Kant y Stuart Mill. Rawls, en *Teoría de la Justicia*, considera que actuar autónomamente es actuar con unos principios con los que estaríamos de acuerdo como seres racionales, libres e iguales. Identifica esos principios con los acordados en la situación original. En el *Liberalismo político*, Rawls diferencia la autonomía racional y la autonomía plena. La primera se vincula a la situación en la posición original, concebida como un caso de justicia puramente procesal. La segunda es la autonomía de los ciudadanos que parten de la idea de que los principios de justicia son justos. La posición comunitarista critica las formas egocéntricas y vacías del ideal de autorrealización y proponen que la autenticidad, Taylor, y la virtud, Macintyre, ocupen un lugar prevalente en la moralidad de los sujetos. La autenticidad presenta dos dinámicas que se corresponden con la relevancia de los horizontes de significación, de base contextual, que orientan hacia el bien a los individuos y con el descubrimiento individual de la propia originalidad. Parece que en la noción de autenticidad también existe una tensión entre el individuo y la comunidad. El concepto de virtud, por el que aboga MacIntyre, está relacionado con el de práctica, unidad narrativa de la vida humana y tradición. Son conceptos que parten de considerar bienes internos a las prácticas en forma de modelos de excelencia. Es una recuperación neoaristotélica del lenguaje de las virtudes. Una posible crítica es que en la definición de las prácticas incorpora elementos valorativos, con lo que parece caer en la falacia naturalista. Además no está claro cuáles son los criterios para valorar unas prácticas y tradiciones y desechar otras.

⁷⁴⁶ Sobre la relevancia de la falacia naturalista en la posición comunitarista se hará un análisis más adelante en este mismo apartado.

Respecto de la dicotomía *Neutralidad estatal v. Política del bien común*, parece que, en esta cuestión, la visión comunitarista muestra parte de las consecuencias normativas de adoptar una ontología del yo incardinado en sus circunstancias sociales. Si la posición comunitarista únicamente buscara un entramado fuerte de relaciones sociales, reivindicar el papel de virtudes como la fraternidad o considerar la importancia de los deberes familiares podría considerarse una variante del discurso liberal que parte de una ontología distinta a la individualista. Pero si la visión comunitarista incluye un papel activo del Estado en la promoción del bien común, está en contra de una de las características fundamentales de la normatividad liberal, como es la separación entre la esfera pública y la esfera privada y la consiguiente neutralidad estatal para las concepciones del bien. La crítica comunitarista pone el acento en que es imposible la proclamada neutralidad estatal. Rawls recela del término neutralidad, ya que puede dar lugar a equívocos y descarta por inviables la neutralidad procedimental, la neutralidad de efecto o influencia. Sostiene que la justicia como imparcialidad afirma la neutralidad de propósitos entendida como que el Estado se debe abstener de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprehensiva particular en detrimento de otras. Rawls quiere diferenciar su propuesta de la de un Estado perfeccionista, lo que es característico de la posición liberal como muestra el contraste de las posiciones de Stuart Mill y Stephen y la posterior polémica Devlin Hart. Para la visión comunitarista, el Estado debe promover una política del bien común que esté de acuerdo con los valores de la comunidad. El comunitarismo busca salvarse de la acusación de mayoritarismo y puritanismo, afirmando que reconoce el papel de los derechos individuales. Sin embargo, quiere que en las cuestiones públicas controvertidas, como el aborto, la homosexualidad o la esclavitud, los argumentos sean sobre concepciones morales del bien y no sobre argumentos formales como la autonomía. En este punto, vuelve a formularse la objeción de la *falacia naturalista*, ya que se transforman las prácticas sociales en moral crítica. Lo cual también plantea la cuestión de la corrección moral de los valores de la comunidad, que históricamente han excluido a las minorías. Si la metaética

comunitarista para llegar al bien común pasa por adoptar la moral social vigente en cada sociedad, se está manteniendo una posición relativista y convencionalista que llevaría justificar *cualquier* valor que fueran socialmente aceptado. Lo que puede calificarse, como mínimo, de inquietante”⁷⁴⁷.

Sobre la dicotomía *Unión social de uniones sociales v. Comunidad*, cabe destacar que si bien el discurso liberal no tiene un interés prevalente en la formulación de lo colectivo, sino como derivado de otros elementos más primordiales en su teoría, la centralidad de la comunidad en la posición comunitarista lleva a plantear la cuestión de cómo hacer frente al hecho del pluralismo social. Parece que el encaje del discurso comunitarista finalmente recae en la noción de homogeneidad social. Ésta es necesaria para mantener los acuerdos comunes y autoentendimientos significativos que constituyen la identidad de los sujetos. Parece que la comunidad en sentido fuerte con entidad constitutiva, y no mero atributo de los planes de vida de los individuos, reclama para su viabilidad de la homogeneidad social. La cuestión es que las sociedades actuales se componen de individuos que adoptan una pluralidad de concepciones del bien. Con lo que o bien la posición comunitarista que deriva la moralidad de las prácticas sociales incorpora el pluralismo, o bien la visión comunitarista supone discriminar unas concepciones del bien frente a otras. Por tanto, debería tener un criterio externo a la sociedad para determinar cuáles son las concepciones del bien que defiende el comunitarismo y cuáles no defiende⁷⁴⁸. Lo que deja en entredicho la propia metaética comunitarista y el proclamado papel de la comunidad en la conformación de la moralidad. Una vez más es relevante el *dilema comunitarista*, ya que los autores comunitaristas viven en sociedades liberales; de esta forma, si seguimos la tesis social del yo situado y señalamos el importante papel de las

⁷⁴⁷ Nino sostiene que “los comunitaristas están equivocados en pensar que existen algunas tradiciones o convenciones sociales que están exentas de la crítica moral; se puede mostrar inmediatamente que ellos no pueden aportar ningún ejemplo real de una convención o tradición que sea inmunizada de una evaluación crítica”. NINO, Carlos Santiago, “Positivism and Communitarianism: Between Human Rights and Democracy”, *Ratio Juris*, núm. 1, 1994 (14-40) p. 33.

⁷⁴⁸ Nino sostiene que “Los comunitaristas nunca tienen claro sobre cuáles son los principios de sus tradiciones que ellos rechazan aplicar a los otros y porqué”. En NINO, Carlos Santiago, “Positivism and Communitarianism: Between Human Rights and Democracy”, op. cit., p. 34.

prácticas sociales y comprensiones comunes en la moral crítica, se ha de concluir que los autores comunitaristas deben defender los valores liberales, que son los que siguen en sus sociedades.

La propuesta liberal procedimentalista de Rawls otorga un papel central y preponderante a los principios de la justicia. Para llegar a ellos, construye una situación hipotética sobre la base de las circunstancias de las personas en la situación original sometidas al velo de la ignorancia, que parece no tener otro final posible que los principios a lo que finalmente llegan. Los presupuestos de su teoría parecen recordar la *falacia de la petición de principio*. Una vez llegados a los principios de la justicia, los demás elementos relevantes de su teoría sólo se justifican y son explicados de acuerdo a estos principios. La coherencia interna se mantiene sólo a partir de una circularidad que lleva a todos los elementos relevantes a ser definidos en función de los principios de la justicia y a que el éxito de su capacidad descriptiva *sólo* pueda ser explicado si acudimos a estos principios. El problema es que estos principios de la justicia como imparcialidad están lejos de ser verdades indiscutidas. La crítica libertaria, igualitarista, marxista, feminista y comunitarista está lejos de creer en la objetividad de los principios de la justicia como imparcialidad, que es el presupuesto del que partía la *Teoría de la Justicia* de Rawls, que matiza en el *Liberalismo político* en el sentido de sostener una concepción política de la justicia. Como afirma Sandel, de la misma forma que existe un pluralismo de doctrinas comprensivas del bien, también es lógico pensar que exista un pluralismo sobre concepciones de la justicia.

Uno de los argumentos que se ha mencionado en varias ocasiones en esta exposición de la polémica liberal comunitarista es la objeción filosófica de que la visión comunitarista comete la *falacia naturalista*. Si la metaética comunitarista incluye la noción de que las prácticas sociales son el origen de las normas morales, en algún momento hace el paso de enunciados *es* a enunciados *debe*. Por tanto, deriva premisas normativas de premisas fácticas. Nino considera que la

falacia naturalista no es más que un simple *non sequitur* y señala que no existe conexión relevante entre los predicados de las premisas y los de las conclusiones, como en el ejemplo: 1.- Todos los hombres son mortales. 2.- Sócrates es un hombre 3.- Entonces, Sócrates es un filósofo⁷⁴⁹. MacIntyre y Taylor son conscientes de esta objeción a sus teorías que supone la falacia naturalista, sin embargo ambos argumentan en el sentido de restarle relevancia filosófica.

La explicación que hace MacIntyre de la importancia de la falacia naturalista⁷⁵⁰ tiene que ver con la pérdida de la tradición clásica. Sólo se explica por la fragmentación del discurso moral, por lo que “postular sin restricciones un principio lógico general del que se hace depender todo, es espúreo y la etiqueta escolástica sólo garantiza el silogismo aristotélico”⁷⁵¹. La argumentación clásica aristotélica comprende el concepto de hombre entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esencial, tienen un concepto funcional central. De los hechos de que un reloj sea impuntual o demasiado pesado se puede deducir que es un mal reloj⁷⁵². Puesto que el concepto reloj lleva implícito un contenido esencial de propiedades que lo definen como tal. El rechazo de la tradición clásica aristotélica lleva a la formulación de una versión de la falacia naturalista que considera la imposibilidad de derivar premisas

⁷⁴⁹ NINO, Carlos Santiago, “Positivism and Communitarianism: Between Human Rights and Democracy”, op. cit., p. 31.

⁷⁵⁰ MacIntyre describe la falacia naturalista en estos términos: “algunos filósofos morales han llegado a formular la tesis de que ninguna conclusión moral se sigue válidamente de un conjunto de premisas factuales como ‘verdad lógica’, entendiéndolo por ello que sea derivable de principios más generales, de acuerdo con la exigencia de la lógica escolástica medieval, que quiere que en un razonamiento válido no aparezca en la conclusión nada que no estuviera ya contenido en las premisas (esto es, el elemento moral o valorativo). De ahí que cualquier argumentación de tal estilo deba fracasar”. En MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 79.

⁷⁵¹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, traducción de Amelia Valcárcel, p. 79.

⁷⁵² MacIntyre sostiene que “de premisas factuales tales como ‘este reloj es enormemente impreciso e irregular marcando el tiempo’ y ‘este reloj es demasiado pesado para llevarlo encima con comodidad’, la conclusión valorativa válida que se sigue es ‘éste es un mal reloj’. De las premisas factuales como “él consigue una cosecha mejor por acre que cualquier otro granjero del distrito”, “tiene el programa mas eficaz de mejora del suelo que se conoce”, la conclusión valorativa es “él es un buen granjero”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 82.

normativas de premisas fácticas⁷⁵³. MacIntyre relaciona la falacia naturalista como un síntoma más del emotivismo y la pérdida de significados que supuso la fragmentación del discurso moral, y considera que “su proclamación inicial fue en sí misma un acontecimiento histórico crucial. Señala la ruptura final con la tradición clásica y el fracaso decisivo del proyecto dieciochesco de justificar la moral dentro del contexto formado por fragmentos heredados, pero ya incoherentes, sacados fuera de su tradición”⁷⁵⁴. La recuperación de la tradición clásica que propone MacIntyre supone que los conceptos tienen un contenido esencial, con lo que la falacia naturalista, según esta visión, pierde sentido.

La reflexión de Taylor sobre la falacia naturalista⁷⁵⁵ tiene dos versiones. La primera considera que es posible separar voluntariamente el nivel descriptivo de significado de su fuerza valorativa. Una visión que recuerda el prescriptivismo de Hare. La otra versión lo concibe como algo involuntario, una forma de experimentar el mundo. Los valores tendrían un *status* análogo a las propiedades secundarias como el color. Taylor concluye que, según esta versión, “la proyección involuntaria de los valores corresponderían con la ‘coloración’ que inevitablemente tendría el universo neutro”⁷⁵⁶.

En su argumentación, Taylor alude a la posición de Bernard Williams⁷⁵⁷, que considera que no se dispone de equivalentes descriptivos para todo un conjunto

⁷⁵³ MacIntyre afirma que “las argumentaciones morales de la tradición clásica aristotélica –en cualquiera de sus versiones, griega o medievales– comprenden como mínimo un concepto funcional central, el concepto de hombre entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esencial: por cuanto la tradición clásica en su integridad ha sido substancialmente rechazada, las argumentaciones morales van a cambiar de carácter hasta caer bajo el alcance de alguna versión del principio “ninguna conclusión *debe* de premisas *es*”. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 82-83.

⁷⁵⁴ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 83.

⁷⁵⁵ Taylor describe la falacia naturalista en estos términos: “Pero este complejo de cuestiones se ha embrollado y confundido casi irreversiblemente, dada la amplia aceptación de los argumentos contra la supuesta ‘falacia naturalista’, o las versiones de la distinción humeana del ‘es/debe’. Es cierto que estos enfoques se han sostenido en los prejuicios del naturalismo y el subjetivismo modernos (pese a que pueda parecerle irónico a los adversarios de una ‘falacia’ mal llamada ‘naturalista’). Los bienes o ‘valores’ se entendían como proyecciones en un mundo neutro, razón por la que nuestra visión del mundo, en términos de ‘valor’, terminaba considerándose opcional”. TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 69.

⁷⁵⁶ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 70.

⁷⁵⁷ WILLIAMS, Bernard, *Ethics and limits of philosophy*, Fontana, 1985, cap. 8.

de términos clave de valor, ya que términos como “coraje” o “brutalidad” o “gratitud” no tienen un significado claro si no se alude, en alguna instancia, a un punto valorativo. Lo que lleva a concluir a Taylor que “en lo que atañe a la primera versión, no es posible separar el significado ‘descriptivo’ del ‘valorativo’; y en cuanto a la segunda, pone de manifiesto la ineptitud del paralelo con las propiedades secundarias”⁷⁵⁸. La primera línea de argumentación de Taylor es similar a la de MacIntyre en el sentido de que no es posible separar el mundo de los hechos del de los valores, ya que existen conceptos que para ser significativos necesitan acudir a la explicación que en alguna instancia tienen que ver con los valores.

La cuestión de la falacia naturalista es central en la diferencia de las posiciones iusnaturalista y positivista en la explicación de las relaciones entre derecho y moral. El uso de la falacia naturalista ha llevado a Nino a comparar la posición comunitarista con la del positivismo ideológico⁷⁵⁹. Es importante señalar, como hace Ruiz Miguel, que los hechos son verificables mediante proposiciones sobre su verdad y falsedad, y los valores han de acudir necesariamente a otra serie de criterios que pueden ser objeto de discusión⁷⁶⁰. Lo que es relevante en el análisis de la polémica liberal comunitarista es comprobar cómo la posición comunitarista comete, en algún momento de su argumentación, la falacia naturalista. Para una importante corriente filosófica esto es una objeción filosófica importante. En cambio, MacIntyre y Taylor son conscientes de este paso argumentativo pero afirman que algunos conceptos tienen un contenido esencial que incluye propiedades en términos de valor. Por lo que se puede concluir que alguien es un buen hombre a partir de constatar si se dan las

⁷⁵⁸ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 71.

⁷⁵⁹ Nino sostiene que “Creo que el comunitarismo incurre esencialmente en el mismo error que el positivismo ideológico malcomprende la naturaleza del discurso justificatorio”. En NINO, Carlos Santiago, “Positivism and Communitarianism: Between Human Rights and Democracy”, op. cit., p. 33.

⁷⁶⁰ Ruiz Miguel afirma que “la ventaja que tienen los hechos es que no hay que justificarlos, se observan o se constatan, y si su afirmación es verdadera, se acepta. Pero las normas y valores no son observables ni constatables al modo de las afirmaciones de hecho, sino correctos, aceptables o válidos con arreglo a patrones no empíricos y, en cuanto no sometibles a pruebas fácticas, siempre sometidos y sometibles a discusión”. RUIZ MIGUEL, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 39-42.

premisas fácticas que aluden a las propiedades de su contenido esencial. Es importante señalar que la identidad, concepto central desde la perspectiva comunitarista, incorpora premisas fácticas, los datos que dan respuesta a la pregunta “¿quién soy?”, y a la vez valorativas, siendo el punto de partida moral. Si se considera que la falacia naturalista es una relevante objeción filosófica, se está en condiciones de formular una crítica a la posición comunitarista a la que tiene difícil respuesta.

Nueva agenda política: republicanismo cívico, culturalismo liberal

La imagen de un paisaje después de una batalla evoca la búsqueda de los restos del combate y la hora de recuentos y valoraciones acerca de lo que cambia sobre aquello que había. En el caso de la polémica entre liberales y comunitaristas, es difícil hacer valoraciones con la distancia temporal que marca la prudencia y es necesario reconocer lo difícil de adoptar algo así como una posición neutra. Buscar conclusiones a la polémica liberal comunitarista supone, en mayor o menor medida, una toma de posición en el debate. Si esto fuera así, necesariamente se evolucionaría en un diálogo de sordos que parecería no tener fin.

La metáfora de la batalla nos remite a la oportunidad de marcar vencedores y vencidos. Sería discutible responder con perfiles nítidos a esta tarea. Sería extraño que además los vencedores fueran sólo los argumentos de un bando. La actividad intelectual debe buscar los mejores argumentos y no caer en el apriorismo de descalificarlos por provenir de un autor determinado. También debería ser una actividad que tenga voluntad de aplicabilidad. Una de las descripciones sobre esta polémica es la que la convierte en una disputa metafísica sin implicaciones para la vida práctica. Un renacido debate sobre prioridades ontológicas del individuo o la comunidad, cuando en la realidad existen individuos en comunidades. La relevancia de las cuestiones de fundamentación filosófica está en que son la base sobre la que construir la teoría

normativa que legitima a los sistemas políticos y las decisiones públicas. Precisamente uno de los empeños teóricos de Rawls es el de legitimar normativamente los principios de las democracias actuales. En ese intento utiliza un bagaje teórico que suscita algunas críticas por su individualismo, procedimentalismo y sus compromisos con la teoría kantiana. Es el punto de los autores comunitaristas cuyo intento es fijar el acento en la comunidad y las cualidades morales socialmente construidas, que siendo una cuestión básicamente filosófica, tiene claras implicaciones políticas. El hecho de tratar cuestiones de fundamentación filosófica no es sinónimo de futilidad, sino más bien de un nivel de abstracción mayor. Una de las verdades del comunitarismo es que la gama de cuestiones que trata tendrán una vigencia clara mientras nos planteemos cómo fundamentar los juicios morales, qué relevancia moral tiene la comunidad, los grupos y el individuo o cuál es el límite de la imposición de la comunidad sobre el individuo. Es decir, las grandes cuestiones de la reflexión filosófica política y los presupuestos básicos sobre los que organizar una convivencia social.

Una muestra de la actualidad de las cuestiones que trata el comunitarismo la ofrece el renovado interés sobre el republicanismo cívico. Éste seguiría una tradición intelectual que se remonta a algunos autores clásicos como Cicerón o Tito Livio, tiene en Maquiavelo un antecedente claro⁷⁶¹, pasa por las posiciones

⁷⁶¹ Pocock resalta la contribución de Maquiavelo a la tradición republicana y afirma en la Introducción de el *Momento maquiavélico*: “Mi punto de partida de la reactivación (*revival*) del ideal republicano por los humanistas cívicos suscitó el problema de la sociedad por el que la naturaleza política del hombre, tal y como la había descrito Aristóteles, debía alcanzar su plenitud en el contexto de una concepción cristiana del tiempo que negara cualquier posibilidad de realización mundana y secular”. POCOCK, J.G.A., *El momento maquiavélico*, Tecnos, Madrid, 2002, traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, p. 77. En el estudio preliminar de la edición española del *Momento maquiavélico*, Eloy García caracteriza los supuestos constitutivos de paradigma “republicano cívico”: 1.- El carácter natural de la acción política concebida como irrenunciable, que parte de la idea de que el hombre es un animal político y la política la actividad más digna a que puede aspirar para armonizar una convivencia que tienda a integrar sobre la base de un principio de Justicia los diferentes intereses contrapuestos que conviven en la sociedad. 2.- Su énfasis en hacer de la libertad de los antiguos un principio previo a la libertad de los modernos con la reivindicación del papel de la virtud cívica. 3.- La consideración de la *virtù* ciudadana como *condición sine qua non* del ejercicio democrático; en este sentido la *virtù* requiere de una cualidad y un atributo, la cualidad es la excelencia cívica que impone que el hombre oriente su actuar más allá de sus propios intereses hacia la consecución del bien de la ciudad, el atributo consiste en el coraje civil, en el arrojo para batirse por el interés común sin reparar en las consecuencias que para la propia persona pueden derivar de sus acciones”. GARCÍA, Eloy, en “Estudio preliminar”, en POCOCK, J.G.A., *El momento*

que sostuvieron Harrington y Milton en la Inglaterra del XVIII⁷⁶² o de Federalistas como Jefferson o Madison⁷⁶³. El republicanismo propone, a grandes rasgos, una participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos, una recuperación de algunas virtudes sociales y la reivindicación de la libertad como no dominación⁷⁶⁴. No es el objeto de este trabajo tratar con detalle la propuesta

maquiavélico, op. cit., p. 59. Skinner también relaciona la posición de Maquiavelo con la tradición republicana cuando afirma: “el sentido maquiavélico de lo central de la libertad política se hace manifiesto por primera vez a comienzos del primer *Discurso*, cuando describe el desarrollo de la libertad en la antigua Roma, y arguye que ‘los que han manifestado prudencia al constituir una república han considerado la salvaguardia de la libertad como una de las cosas esenciales que hubieron de tomar en cuenta’. Repite la misma afirmación en su capítulo sobre las dificultades de conservar la libertad política, insistiendo en que el objetivo primero de todo legislador ‘al constituir una república’ ha de ser ‘prever todas las leyes requeridas para el mantenimiento de la libertad’. En SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 182. Más adelante Skinner hace mención a la noción republicana de *virtù* en Maquiavelo: “los humanistas siempre habían reconocido el grado de poder de la fortuna, pero al mismo tiempo insistían en que un hombre de *virtù* siempre encontrará los medios de limitar y subyugar la tiranía. Aún encontramos parte de la misma confianza expresada por Maquiavelo y sus contemporáneos. En sus *Discursos*, Maquiavelo declara que sólo ‘donde los hombres tienen poca virtù’, la ‘fortuna puede hacer un gran despliegue de sus poderes’ ”. SKINNER. Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op. cit., p. 212.

⁷⁶² En *La lucha por la Constitución*, Dorado ofrece las diferentes versiones del republicanismo en la Inglaterra del siglo XVIII que caracteriza como el republicanismo aristocrático y cristiano de John Milton, el republicanismo constitucional de James Harrington y el republicanismo liberal de Algernon Sidney. Por su importancia como antecedente de la tradición republicana, es destacable la aportación de Harrington cuando sostiene que la república igual, que es la que pretendía construir, es “una república absolutamente estable, un gobierno fundado en un equilibrio perfectamente popular, y bien fijado por una ley agraria acorde a él; y la cual, a través del equilibrio y del sufragio libre del pueblo dado por el voto secreto, terminó en las superestructuras de un senado que debate y propone, una cámara representativa del pueblo que resuelve y una magistratura que ejecuta; cada uno de los tres órdenes basado en cursos o rotación es decir ‘elegidos por cierto tiempo’”. DORADO PORRAS, Javier, *La lucha por la Constitución: las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVIII*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2001, p. 364.

⁷⁶³ Madison, en el *Federalista*, número 39, afirma que “Si tratarámos de hallar un criterio general para los diferentes principios en que se basan las diferentes formas de gobierno, podríamos definir una república, o al menos conceder tal nombre a un gobierno que deriva todos sus poderes directa o indirectamente del conjunto del pueblo, y es administrado por personas que se mantienen en sus puestos a voluntad de éste por un tiempo limitado, o mientras desempeñen fielmente sus funciones (*during good behavior*). Es esencial que este tipo de gobierno proceda de la gran masa de la sociedad y no de una insignificante proporción o una clase privilegiada de ésta; de lo contrario, un puñado de nobles británicos que ejercieran su opresión a través de poderes delegados podrían aspirar a la calidad de republicanos y reclamar para su gobierno el honorable título de república. Es suficiente para este tipo de gobierno que las personas que los administran sean nombradas, directa o indirectamente, por el pueblo, y que se mantengan en sus puestos según alguna de las condiciones que acaban de especificarse; de otro modo, todos los gobiernos de Estados Unidos, así como cualquier otro gobierno popular que haya estado o pueda estar bien organizado o bien desempeñado, perdería su carácter republicano”. SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio; LLEDÓ, Pablo (selección de artículos e Introducción), *Artículos federalistas y antifederalistas*, Alianza, Madrid, 2002, traducción de Pablo Lledó, p. 103-104.

⁷⁶⁴ Pettit define la libertad como no dominación republicana en contraposición con la libertad como no interferencia defendida por Berlin en su conceptualización de la libertad negativa. En este sentido, Pettit afirma que “la libertad como no-dominación nos exige reducir las capacidades de interferencia arbitraria a que una persona está expuesta, en tanto que la libertad como no-interferencia nos exige minimizar las

republicana⁷⁶⁵, más bien el sentido de aproximarse a la cuestión del republicanismo es constatar la relevancia que la visión comunitarista puede suponer. Es interesante que tanto Sandel, Taylor y MacIntyre se refieran al republicanismo cívico en parte de sus argumentaciones, e incluso son incluidos en algunas clasificaciones académicas como autores republicanos. Lo que lleva a Walzer a afirmar: “el *revival* del republicanismo neoclásico provee mucho de la sustancia de la política comunitarista contemporánea⁷⁶⁶. En el *Liberalismo político*, Rawls se refiere a la cuestión de republicanismo y establece las diferencias respecto a su propuesta de liberalismo procedimental

Uno de los rasgos distintivos de comunitarismo es afirmar una filosofía antropológica antiindividualista que lleva a considerar que el yo está incardinado en sus circunstancias sociales. Lo cual puede tener múltiples traslaciones a diferentes ideologías y propuestas normativas. El republicanismo asume esta

expectativas de interferencia de la persona en cuestión. Pero eso significa que mientras el ideal de la no-dominación tenderá a exigir condiciones de elevada certidumbre, la no-interferencia admitirá muchas pérdidas para este frente. Phillip Pettit, *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1999, traducción de Toni Domenech, p. 119.

⁷⁶⁵ Existe abundante bibliografía reciente sobre el tema del republicanismo; aquí se ofrece una selección además de la ya citada, por orden alfabético: BARRANCO AVILES, M^a Carmen, “El concepto republicano de libertad y el modelo constitucional de derechos fundamentales”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. XVIII, 2001, pp. 205-226; BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (comp.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, 1990; CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990; CAMPS, Victoria y GINER, Salvador, *El interés común*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992; DOMENECH, Antoni, *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989; GINER, Salvador, “Las razones del republicanismo”, *Claves de la razón práctica*, núm. 81, abril, 1998; GINER, Salvador, “La estructura social de la libertad republicana”, en RUBIO CARRACEDO; ROSALES, José María; TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 65-86; OVEJERO, Félix, “Democracia liberal y democracias republicanas”, *Claves de la razón práctica*, núm. 111, pp. 18-30, 2001; OVEJERO, Félix, “Tres ciudadanos y el bienestar”, *La Política*, núm. 3, 1997, pp. 93-116; PETTIT, Philip, *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1999, traducción de Toni Domenech; VARGAS MACHUCA, Ramón, “El liberalismo republicano, los modelos de democracia y la causa del reformismo”, en RUBIO CARRACEDO; ROSALES, José María; TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 87-106; RUBIO CARRACEDO, José, ¿Democracia republicana versus democracia liberal?, en RUBIO CARRACEDO; ROSALES, José María; TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 133-150; VIROLI, Maurizio, *Por amor a la patria*, traducción de Patrick Alfava MacShane, Acento, Madrid, 1997; VIROLI, Maurizio, *La sonrisa de Maquiavelo*, traducción de Atili Pentimall, Barcelona, Tusquets, 2000.

⁷⁶⁶ Walzer afirma más adelante que “el *revival*, he de decirlo, es en gran parte académico, como otras versiones en el tiempo de Dewey y en el nuestro, no tienen referencia externa. Realmente hay sindicatos, iglesias, y vecindarios en la sociedad americana, pero no hay virtualmente ejemplos de una asociación republicana o ningún movimiento o partido animado a promover esas asociación”. En WALZER, Michael, “The communitarian critique of liberalism”, *Political Theory*, vol. 18, núm. 1, 1990, (6-23) p.19.

visión del yo situado en sus circunstancias sociales⁷⁶⁷. Otra característica es la reivindicación de un papel activo de los ciudadanos en los asuntos públicos, lo que se presupone una determinada identificación con la comunidad⁷⁶⁸. También el republicanismo afirma un modelo donde la virtud juega un papel importante en la definición de cómo deben ser los ciudadanos. Ambas visiones resaltan el papel del patriotismo⁷⁶⁹. A continuación se van a exponer las visiones de MacIntyre, Taylor y Sandel sobre el papel del republicanismo de acuerdo a sus respectivas teorías. Finalmente, se incluye la visión que Rawls hace del republicanismo donde marca las distancias con su propuesta de la justicia como imparcialidad.

La posición de MacIntyre recupera la noción de virtud de la tradición aristotélica. Afirma que el emotivismo y la fragmentación del discurso moral impiden un consenso moral auténtico. Considera que la viabilidad de su propuesta requiere de comunidades de ámbito reducido donde se den las prácticas y tradiciones morales de las que derivar el lenguaje de las virtudes. En su repaso de la Historia de las Ideas⁷⁷⁰, MacIntyre señala que el republicanismo representa el intento de restaurar parcialmente la tradición clásica⁷⁷¹. Afirma que el republicanismo del

⁷⁶⁷ Bejar sostiene, refiriéndose al republicanismo, que “el holismo ontológico y la afirmación de la naturaleza social humana son dos de los fundamentos que comparten con los teóricos comunitaristas”. BEJAR, Helena, *El corazón de la república*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 17.

⁷⁶⁸ Pettit en este sentido afirma que “el carácter comunitario de la libertad como no dominación significa que la libertad de una comunidad es una noción tan básica como la de la libertad de los individuos, y que tenemos todas las razones para pensar que, como exigen los comunitaristas, las gentes tienen que ser capaces de identificarse con un Estado que promueva esa libertad”. En PETTIT, Phillip, *Republicanismo*, Paidós, Barcelona, 1999, traducción de Toni Domenech, p. 355.

⁷⁶⁹ Como señala Helena Béjar, “la virtud republicana es la materia de una comunidad de participación que ejercita la libertad de los antiguos. La virtud comunitaria es una llamada a recuperar la moral privada en aras de la mejora de la vida social. El ímpetu de la virtud es el amor a la patria, ideal ajeno a la comunidad regeneradora. En esencia, republicanismo y comunitarismo son dos doctrinas distintas, pero unidas por el proyecto compartido de construir una política de la virtud frente a la llamada política del interés del liberalismo. Republicanismo y comunitarismo están orientados a lo público, frente al núcleo de atención del liberalismo, lo privado. Tales son sus principales lazos y contrastes”. BEJAR, Helena, *El corazón de la república*, op. cit., p. 17.

⁷⁷⁰ MacIntyre dedica un capítulo de *Tras la virtud*, titulado “De las virtudes, a la virtud y tras la virtud”, a estudiar las diferentes teorías que de alguna u otra forma incorporan el concepto de virtud. Es el caso de Hume, el republicanismo del siglo XVIII, los jacobinos, William Cobbett y Jane Austen. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 278-299.

⁷⁷¹ MacIntyre afirma que el republicanismo “entra en el mundo moderno sin ninguno de los dos rasgos negativos que tanto tuvieron que ver con el descrédito de la tradición clásica durante el Renacimiento y el

siglo XVIII es el proyecto de restaurar una comunidad de virtud⁷⁷². Lo fundamental de esta tradición es la noción de bien público, previo y susceptible de ser caracterizado independientemente de la suma de deseos e intereses individuales. La virtud del individuo reside en permitir que el bien público proporcione la norma de conducta individual⁷⁷³. MacIntyre coincide también con el republicanismo en una defensa del patriotismo, ya que considera que la lealtad a la comunidad particular es un prerrequisito de la moralidad⁷⁷⁴.

Taylor contrapone el modelo del liberalismo procedimentalista, que pone énfasis en los derechos y la igualdad de trato, con el modelo republicano de autogobierno participativo. Considera que el republicanismo requiere de una ontología distinta del atomismo⁷⁷⁵. Para Taylor, la identificación patriótica es necesaria para la participación activa de los ciudadanos en el gobierno de los asuntos públicos⁷⁷⁶. Es más, considera que una república procedimental viable debería favorecer el patriotismo, definido como una identificación común con una comunidad histórica fundada en determinados valores⁷⁷⁷. La posición de Taylor afirma que la viabilidad de liberalismo procedimentalista, que asocia a la tradición norteamericana, está en cuestión debido a la confusión de planos entre

primer periodo moderno. Como ya he puesto de relieve, no hablaba un lenguaje aristotélico, es decir, no arrastraba el peso de una alianza patente con una versión derrotada de las ciencias naturales". MACINTYRE, Alasdair, "Tras la virtud", Crítica, Barcelona, 1987, traducción de Amelia Valcárcel, p. 291.

⁷⁷² MacIntyre afirma que "este proyecto se plantea con un lenguaje heredado más de los romanos que de los griegos, transmitido a través de las repúblicas italianas de la Edad Media. Maquiavelo, con su exaltación de la virtud cívica tanto sobre las virtudes cristianas como sobre las paganas, expresa un aspecto de la tradición republicana, pero sólo uno". MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 291.

⁷⁷³ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 291.

⁷⁷⁴ MacIntyre afirma que "la lealtad a mi país, a mi comunidad, que es una virtud primordial inalterable, se diferencia de la obediencia al gobierno que casualmente mande". MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., p. 312.

⁷⁷⁵ Taylor afirma que "la propia definición de régimen republicano tal como ha sido clásicamente entendido requiere de una ontología, distinta a la del atomismo, que caiga fuera del sentido común contaminado por el atomismo. Requiere que probemos las relaciones de identidad y de comunidad y que distingamos las distintas posibilidades, en particular el posible lugar de las identidades-nosotros frente a identidades-yo meramente convergentes y el correspondiente papel de los bienes comunes frente a los bienes convergentes". TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 252.

⁷⁷⁶ Taylor afirma que "el razonamiento que subyace a la tesis es que las disciplinas que, bajo un despotismo, serían externas impuestas por temor, en su ausencia deberán ser autoimpuestas, y sólo la identificación patriótica puede proveer la motivación". TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 252.

⁷⁷⁷ TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 261-262.

las cuestiones ontológicas y las cuestiones de defensa, y, en este sentido, plantea: “¿es posible que sean todavía demasiado esclavos de las nociones atomistas, del modelo instrumental de sociedad o de las diversas fuentes atomistas de lealtad, para darse cuenta de que hay algunos interrogantes aquí?”⁷⁷⁸. Taylor deja abierta la cuestión, pero sostiene que una vez clarificados los niveles del debate, sería interesante explorar la vía de un liberalismo procedimental en el trasfondo de una ontología holista⁷⁷⁹.

El objeto de la crítica de Sandel es el modelo de república procedimental por sus presupuestos individualistas, la malcomprensión del papel de la comunidad y la estricta separación de la justicia frente a las concepciones del bien. En cambio, Sandel propone nacionalizar la política. Aboga por una república nacional que tenga una política del bien común con una noción fuerte de comunidad que sea constitutiva de los autoentendimientos compartidos que configuran la moralidad de los individuos⁷⁸⁰. En su última obra, *Democracy discontent*, Sandel se plantea algunas cuestiones que se deberían plantear al abordar el tema de la libertad republicana: “qué acuerdos económicos son compatibles con el autogobierno? ¿Cómo podría nuestro discurso comprometerse, más que evitar, que las convicciones morales y religiosas de las personas se aporten en el ámbito público? ¿Cómo la vida pública de una sociedad pluralista podría cultivar en los ciudadanos los auto-entendimientos expansivos que el compromiso cívico requiere?”⁷⁸¹. Por tanto, su visión del republicanismo vuelve con dos temas centrales de su pensamiento, la crítica sobre neutralidad estatal que supone poner entre paréntesis las concepciones del bien y la afirmación de la comunidad como constitutiva de los autoentendimientos compartidos que componen la moral de los individuos, y no como un mero atributo de sus planes de vida.

⁷⁷⁸ TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 265-266.

⁷⁷⁹ Taylor sostiene: “mi propósito no es resolver esta cuestión. Lo menciono tan sólo para mostrar cómo el hecho de situar el liberalismo procedimental a partir de una ontología holista, además de responder a la sobresimplificada carga de no viabilidad en principio, abre una amplia gama de interrogantes concretos sobre su viabilidad en la práctica”. TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 265.

⁷⁸⁰ SANDEL, Michael, “The procedural republic and the unencumbered self”, en AVINIERI, Shlomo; DE-SHALIT, Avner, *Communitarianism and individualism*, op. cit., p. 12-29.

⁷⁸¹ SANDEL, Michael, *Democracy's discontent*, Harvard University Press, 1996, p. 7.

Las diferencias entre el comunitarismo y el republicanismo pueden surgir de la delimitación de las esferas pública y privada. Muchas de las comprensiones comunes y autoentendimientos compartidos con base en la comunidad, el lenguaje de la autenticidad o el lenguaje de las virtudes que sostiene el comunitarismo incluyen cuestiones de moral privada⁷⁸². Rawls se refiere a la cuestión del republicanismo y considera que está orientado a lo público y reclama virtud para gobernar la esfera pública, pero no está refiriéndose a una concepción particular del bien para lograr ese objetivo⁷⁸³. El republicanismo es un discurso sobre lo público que se basa en presupuestos diferentes que el autointerés individualista y reclama la participación activa de ciudadanos políticamente virtuosos. La mejor forma de garantizar los derechos y libertades es a través de la participación en la vida pública de los ciudadanos que posean virtudes políticas⁷⁸⁴.

Según esta descripción del republicanismo clásico, Rawls considera que no hay nada incompatible con la propuesta del liberalismo político que representa la justicia como imparcialidad, ya que el republicanismo no parte de ninguna doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva. Rawls matiza que “como mucho, puede haber ciertas diferencias en asuntos de diseño institucional y de sociología política de los regímenes democráticos”⁷⁸⁵. Sin embargo, Rawls sí considera que el liberalismo político está en oposición al humanismo cívico, que describe como una variante del aristotelismo, según la cual, el hombre es un animal social cuya naturaleza esencial se realiza de un modo más pleno en una sociedad democrática en cuya vida política se dé una amplia y vigorosa

⁷⁸² Bejar sostiene que “las viñetas sobre la comunidad que siguen a la tradición de la comunidad política republicana se difuminan en el proyecto de una comunidad moral. En el tránsito del republicanismo cívico al comunitarismo, el nervio de la virtud se afloja”. BEJAR, Helena, *El corazón de la república*, op. cit., p. 17.

⁷⁸³ Según la caracterización que hace Rawls, “El republicanismo clásico no parte de ninguna doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva”, en RAWLS, John, *Liberalismo político*, op. cit., p. 240.

⁷⁸⁴ Rawls considera que, para el republicanismo, “la salud de las libertades democráticas exige la activa participación de ciudadanos políticamente virtuosos, sin cuyo concurso no podría mantenerse un régimen constitucional”. RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 240.

participación. En esta visión, según Rawls, “ocurre más bien que la participación en la política democrática se entiende como el *locus* privilegiado de la vida buena. Se trata de un regreso a la entronización de lo que Constant llamó las ‘libertades de los antiguos’ e incorpora todos sus defectos”⁷⁸⁶. Por lo que Rawls acepta parcialmente una versión del republicanismo, pero se opone a la idea del hombre como animal social y a que las visiones de la vida buena ocupen un papel en la vida pública, presupuestos ambos característicos de la posición comunitarista.

Parece que el republicanismo es otro campo de batalla de la polémica liberal comunitarista. La posición comunitarista incorpora el discurso republicano como parte de su argumentación a la hora de mostrar alternativas al liberalismo procedimental. La posición liberal de Rawls quiere marcar distancias salvables (diseño institucional de la esfera pública) y distancias insalvables (el hombre como ser social e incorporar concepciones del bien en la esfera pública) entre la justicia como imparcialidad y la propuesta republicana. Parece acertado en este caso, como sugiere Taylor, separar las cuestiones ontológicas de las cuestiones de defensa. El republicanismo, como teoría normativa alternativa al liberalismo, incorpora una visión ontológica diferente del atomismo⁷⁸⁷, que sugiere la importancia de la dimensión social del ser humano. Desde el punto de vista comunitarista, la importancia de la comunidad es constitutiva para la identidad de los individuos y a la hora de orientarse moralmente. El republicanismo *sólo* afirma la importancia de las virtudes públicas y la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos. Pretende ser una tercera vía que incorpore lo mejor de la propuesta liberal y la propuesta comunitarista⁷⁸⁸. Una posible

⁷⁸⁵ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 240.

⁷⁸⁶ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 240-241.

⁷⁸⁷ Sería difícil formular un discurso republicano de las virtudes públicas y la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos sobre la base de la consideración de seres puramente racionales y egoistas maximizadores de sus intereses.

⁷⁸⁸ Giner sostiene que “la propuesta republicana se ha apoyado en una alusión a las tres grandes perspectivas que se abren hoy día a la teoría de la politeya democrática. Las diferencias entre liberalismo, comunitarismo y republicanismo han sido presentadas como más profundas que lo que una mera cuestión de énfasis podría sugerir, aunque en todo momento se han subrayado espacios compartidos por todas ellas. Al fin y al cabo, todas son concepciones de lo que es una politeya democrática, aunque diverjan

objeción desde el comunitarismo al republicanismo sería que, aceptada una ontología holista y construyendo una esfera pública con la participación de ciudadanos virtuosos, es difícil concebir cómo se puede limitar el papel de la comunidad en la conformación de la moralidad de los sujetos. Cómo partir de unos presupuestos que llevan a construir un lenguaje de las virtudes para lo público y ponerlos en cuestión cuando afecta a la esfera privada. La respuesta republicana puede venir de afirmar que precisamente el comunitarismo no entiende la separación entre la esfera pública y la privada, y que la propuesta republicana es una teoría de cómo debe ser el gobierno sobre la base de una mayor participación pero partiendo de conocer los límites al gobierno, que comprende la esfera privada donde los ciudadanos pueden seguir sus concepciones del bien. El énfasis republicano es precisamente sobre la virtud cívica, una concepción de virtud pública.

La propuesta republicana ha de concretar en qué consiste su diseño institucional alternativo al liberalismo procedimental, articulando un conjunto de respuestas normativas para conseguir el ideal del autogobierno participativo. El republicanismo, que tiene detrás una tradición intelectual, tiene que definir en medidas concretas aquello que le identifica como propuesta política. Lo relevante, a efectos de este trabajo, es que en ese camino de definición en algún momento tendrá que tomar opciones que tienen que ver con los aspectos que han tratado liberales y comunitaristas.

Otro fruto de la polémica liberal comunitarista es el surgimiento de autores que combinan la tradicional adhesión liberal a los valores de igualdad, libertad y

entre sí. De las tres opciones se ha favorecido la republicana porque, por definición, se ve obligada a asumir los mejores postulados propios del liberalismo con los mejores del comunitarismo, además de añadir los que le son a él privativos. En efecto, si bien es cierto que el republicanismo se basa, sobre todo, en ciudadanos políticamente activos, así como en una sociedad civil de gentes libres y responsables, también lo es que su actividad sólo puede realizarse en el marco procedimental y de los derechos civiles preconizados por los liberales, sin exclusión de los mutuos reconocimientos y respetos entre seres y agrupaciones distintas que caracterizan a las concepciones comunitaristas. En otras palabras, la incorporación de algunos supuestos de las otras dos posiciones no diluye el republicanismo. Ni lo degrada en un sincretismo irreconocible, pues posee un núcleo duro que le es propio y lo distingue de las otras

autonomía con la preocupación comunitarista por la protección del contexto social. Algunos exponentes de esta visión son Kymlicka⁷⁸⁹, Raz.⁷⁹⁰, Yael Tamir⁷⁹¹, Spinner⁷⁹². Kymlicka considera que estos autores representan el *culturalismo liberal* que “es la posición dominante en la bibliografía actual y que la mayoría de los debates se centran en cómo desarrollar y refinar la posición culturalista liberal, más que en si debe aceptarse o no”⁷⁹³. Como representa una posición en el debate sobre la relevancia moral de la identidad cultural, será estudiada en profundidad en el próximo capítulo. La relevancia de tratar aquí el culturalismo liberal es que algunos entienden que es una posición ecléctica entre la posición liberal y la posición comunitarista. Para mostrarlo analizaremos la importancia de la tesis social del yo situado en una de las principales ideas del culturalismo liberal.

La posición de Raz y Kymlicka afirma la relevancia del contexto social como requisito para una elección autónoma significativa. La posición culturalista considera, según Raz, que “sólo a través de la socialización en una cultura podemos canalizar las opciones que dan sentido a la vida”⁷⁹⁴. El valor de la cultura y de la pertenencia cultural se debe, para Kymlicka, a que el conjunto de opciones para realizar una elección está determinado por nuestra herencia cultural. Las estructuras culturales son importantes, ya que proveen el contexto de elección. La razón fundamental para promover la pertenencia cultural es “aquello que permite una elección individual significativa”⁷⁹⁵.

concepciones. En cambio, sí diluiría al comunitarismo aceptar demasiado liberalismo y al revés”. En GINER, Salvador, “Las razones del republicanismo”, op. cit.

⁷⁸⁹ KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Carme Castells Auleda.

⁷⁹⁰ RAZ, Joseph, *The morality of freedom*, Claredon Press, Oxford, 1986; RAZ, Joseph, *La ética en el ámbito público*, Gedisa, Barcelona, 2001, traducción de María Luz Melón.

⁷⁹¹ TAMIR, Yael, *Liberal nationalism*, Pricetown University Press, Princetown, 1993.

⁷⁹² SPINNER, Jeff, *The boundaries of citizenship: race, ethnicity and nationality in the liberal state*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1994.

⁷⁹³ KYMLICKA, Will, *La política vernácula*, Paidós, Barcelona, 2003, traducción de Tomás Fernández Auz y Beatriz Eguibar, p. 63.

⁷⁹⁴ RAZ, Joseph, “Multiculturalismo”, en RAZ, Joseph, *La ética en el ámbito público*, op. cit., p. 192.

⁷⁹⁵ KYMLICKA, Will, *Liberalism, community and culture*, op. cit., p. 197.

Raz considera que el ejercicio de la autonomía requiere de una variedad de opciones para elegir y que éstas sean aceptables. La existencia de estas opciones significativas depende en parte de la existencia de determinadas condiciones sociales⁷⁹⁶. Raz considera que el ideal de autonomía personal es incompatible con el individualismo moral, ya que la provisión de algunos bienes colectivos es constitutiva de la posibilidad de autonomía y ésta no puede ser relegada a un papel subordinado. En este sentido, formula una teoría de los derechos colectivos como derechos a bienes colectivos⁷⁹⁷. Otra posición ecléctica entre liberalismo y comunitarismo es su formulación del perfeccionismo liberal, puesto que considera que “el antiperfeccionismo socavaría las oportunidades de supervivencia de muchos aspectos valiosos de nuestra cultura”⁷⁹⁸.

En la misma línea, Kymlicka señala que el valor liberal de la libertad de elección tiene determinados prerequisites culturales, y que los principios liberales deben incorporar las cuestiones de la pertenencia cultural⁷⁹⁹. Para poder realizar elecciones significativas es necesario comprender los significados culturales de las prácticas. Se separa la posición comunitarista, ya que considera que los miembros de una nación raramente comparten valores morales o formas de vida tradicionales. Desde su perspectiva liberal, la cultura nacional “proporciona a la gente un contexto de elección significativo, sin limitar su capacidad para cuestionar determinados valores o creencias”⁸⁰⁰. La importancia de la pertenencia cultural para la autonomía individual es uno de los argumentos que utiliza Kymlicka para justificar los derechos en función de grupo según la ciudadanía diferenciada⁸⁰¹.

⁷⁹⁶ RAZ, Joseph, *The morality of freedom*, op. cit., p. 205.

⁷⁹⁷ La formulación de su propuesta sobre derechos a bienes colectivos será estudiada en el capítulo 4 sobre Identidad cultural y derechos colectivos. RAZ, Joseph, *The morality of freedom*, op. cit., p. 207-209.

⁷⁹⁸ RAZ, Joseph, *The morality of freedom*, op. cit., p. 162.

⁷⁹⁹ KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 112.

⁸⁰⁰ KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 132.

⁸⁰¹ La propuesta de Kymlicka de derechos de grupos en función de la ciudadanía diferenciada será analizada en el capítulo 4 titulado *Identidad cultural y derechos colectivos*.

Las propuestas del culturalismo liberal, que serán analizadas en extenso en los próximos capítulos, suponen una reinterpretación de la teoría liberal que incorpora la importancia del contexto social para realizar elecciones significativas en desarrollo del ideal de autonomía individual. Comparte con la posición comunitarista la visión del yo incardinado socialmente que se orienta moralmente según los significados culturales y, a la vez, comparte con el liberalismo la posibilidad del sujeto para reexaminar sus fines. Por tanto, acepta parcialmente la tesis social del yo situado, ya que, si bien el contexto es relevante, lo es en tanto permite elecciones autónomas, y no como elemento constitutivo de la moralidad de los individuos. El contexto cultural, para la posición culturalista, es un prerequisite para la autonomía, pero no es el elemento central que constituya la moralidad de los individuos a través de los autoentendimientos compartidos, ya que existe la posibilidad de re-examinar los fines. En este sentido, la posición culturalista protege el contexto cultural en tanto favorezca la autonomía individual. La posición de Kymlicka respecto a las restricciones internas plantea el problema de los disidentes dentro de grupos culturales que buscan mantener su homogeneidad interna. Kymlicka considera que no tiene sentido proteger un contexto cultural que no fomenta la autonomía. Por tanto, el culturalismo liberal considera relevante proteger la pertenencia cultural en tanto suponga la posibilidad de realizar una gama de elecciones significativas. El culturalismo liberal niega la tesis atomista del yo desvinculado, considera parcialmente la tesis social del yo situado, pero atribuye al sujeto la posibilidad de reexaminar sus fines actuales y ejercer su capacidad de crítica para elegir su plan de vida. Lo característico del culturalismo liberal es que sólo fomenta la protección aquellos contextos culturales que proveen de una gama de opciones significativas, y considera que aquellos que son opresivos o intolerantes deben asumir los valores liberales. La conclusión a la que se puede llegar, aunque parezca una tautología, es que el culturalismo liberal quiere proteger las culturas que asumen valores liberales.

5.3) *¿Los comunitarios no están en comunidades liberales? O sobre la capacidad de crítica a partir de una metaética del yo situado*

En el prefacio de las *Esferas de la justicia*, Walzer propone una metáfora sobre cómo concibe la tarea filosófica: “mi planteamiento es radicalmente particularista. No me jacto de haber conseguido gran distanciamiento del mundo social donde vivo. Una manera de iniciar la empresa filosófica -quizá la manera original, tal vez- consiste en salir de la gruta, abandonar la ciudad, subir a las montañas y formarse un punto de vista universal y objetivo (el cual nunca puede formarse para personas comunes). Luego se describe el terreno de la vida cotidiana desde lejos, de modo que pierda sus contornos particulares y adquiera una forma general. Pero yo me propongo quedarme en la gruta, en la ciudad, en el suelo. Otro modo de hacer filosofía consiste en interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos”⁸⁰². Con estas palabras, Walzer nos da a entender un rasgo característico de la metaética comunitarista como es su dependencia de los significados sociales. Esta noción es común a los autoentendimientos compartidos de Sandel, los horizontes de significado de Taylor o las tradiciones morales de MacIntyre. Esta dependencia comunitarista de los significados sociales ha llevado a formular, desde diferentes versiones, la idea de que en la perspectiva comunitarista subyace una incoherencia que denominaré el *dilema comunitarista*.

Una versión de este dilema la formula Owen en una reseña de las *Esferas de la Justicia* de Walzer. Propone la dificultad de apelar a los valores de una comunidad desde una perspectiva crítica. Si las normas de distribución derivan de los valores de la comunidad a través de sus prácticas sociales, las normas de distribución no podrán ser invocadas como crítica de las prácticas existentes. Y plantea que si se responde a la cuestión de qué bienes entiende una comunidad como necesidades con la invocación de la actual distribución de bienes de acuerdo con la necesidad, nunca se podrá juzgar cómo una comunidad debe distribuir sus bienes de acuerdo con la necesidad. Owen plantea: “si un bien no es distribuido de acuerdo con la

⁸⁰² WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 12.

necesidad, ¿en qué sentido es verdadero que la comunidad lo reconoce como una necesidad?”⁸⁰³. Si la moralidad se compone a través de los significados sociales, ¿cómo podemos juzgar moralmente esos significados sociales? Este juicio supone una capacidad de crítica que no sostiene desde la metaética comunitarista, lo que provoca el dilema comunitarista que Owen considera que “supone, aunque sobresimplifica, la razón para creer que las visiones comunitaristas son intrínsecamente conservadoras”⁸⁰⁴.

Otra versión del dilema comunitarista la ofrece Nino cuando afirma que “el comunitarismo incurre en una radical contradicción: por un lado, defiende una posición metaética relativista y convencionalista, y, por el otro, critica a la cultura vigente por incorporar como elementos esenciales los presupuestos del liberalismo kantiano. Pero es el *hecho* de que estos presupuestos estén incorporados efectivamente a nuestro discurso moral, inclusive al de los mismos comunitarios, lo que los convierte en incuestionables. De este modo, el embate comunitario presupone, si es cierto lo que sus exponentes mismos dicen acerca de la cultura común, lo que está atacando. Más que un intento de *argumentar* en contra de esos presupuestos, ese embate parece una tentativa de cambiarlos”⁸⁰⁵. La posición comunitarista considera que los principios morales se derivan de la práctica de la comunidad, con lo que inevitablemente ha de hacer frente a la cuestión de que los valores de las sociedades en las que viven y a las que están referidas sus teorías son, a su vez, liberales. En este sentido, Nino afirma: “no es lógicamente posible a la vez criticar nuestra cultura por características que son la práctica de nuestro discurso moral –como autonomía e imparcialidad universal- y abogar por seguir teniendo en cuenta la especificidad cultural. Justamente lo que ocurre es que la especificidad de nuestra cultura es ¡no tener en cuenta las especificidades culturales a la hora de construir los juicios morales básicos!”⁸⁰⁶.

⁸⁰³ COHEN, Joshua, Reseña del libro de WALZER, Michael, *Spheres of Justice*, Journal of Philosophy, 1986, (457-468) pp. 463-464.

⁸⁰⁴ COHEN, Joshua, Reseña del libro de WALZER, Michael, *Spheres of Justice*, op. cit., pp. 463-464.

⁸⁰⁵ NINO, Carlos S., “Liberalismo Versus Comunitarismo”, op. cit., p. 371.

⁸⁰⁶ NINO, Carlos Santiago, “Positivism and Communitarianism: Between Human Rights and Democracy”, op. cit., p. 35.

En la misma línea, Rivera López, en un artículo precisamente titulado “Las paradojas del comunitarismo”, sostiene; “si nuestra identidad está determinada por el marco o tradición al que pertenecemos, y es cierto que el liberalismo es una tradición, entonces nosotros, que pertenecemos a la tradición liberal, deberemos ser, al menos en gran medida, liberales. Dicho burdamente, ser comunitarista en el plano metaético, en una comunidad liberal implica ser liberal en el plano sustantivo”⁸⁰⁷.

Walzer también percibe una contradicción en la posición comunitarista, aunque finalmente matiza, según su visión, que esto no constituye un verdadero dilema. Sostiene que el comunitarismo plantea dos argumentos diferentes y profundamente contradictorios contra el liberalismo. El primero sostendría que la teoría liberal representa adecuadamente la práctica liberal. El segundo afirmaría que la teoría liberal no representa la vida real. Ambos argumentos socavan la viabilidad del otro, aunque Walzer sostiene que “es posible que cada uno sea parcialmente correcto –de hecho, yo insistiré en la validez parcial-, pero cada argumento es correcto en una forma que estropea el valor del otro”⁸⁰⁸.

El primer argumento sostiene que la teoría liberal representa adecuadamente la práctica liberal. Cada individuo se imagina a sí mismo absolutamente libre, desvinculado, sin ataduras, sin valores comunes, costumbres o tradiciones. Los individuos tienen como objetivo el disfrute de los derechos y la sociedad es reducida a la coexistencia de seres aislados. La vida individual sólo puede explicarse en función del lenguaje de la utilidad y el lenguaje de los derechos. Walzer afirma que “la sociedad liberal, vista a la luz de esta primera crítica comunitarista, es fragmentación en la práctica, y comunidad es exactamente lo opuesto, el hogar de coherencia, conexión y capacidad narrativa”⁸⁰⁹. El segundo

⁸⁰⁷ RIVERA LÓPEZ, Eduardo, “Las paradojas del comunitarismo”, DOXA 17-18 (1995), (95-115) p. 102.

⁸⁰⁸ WALZER, Michael, “The communitarian critique of liberalism”, Political Theory, vol. 18, núm. 1, 1990, (6-23), p.7.

⁸⁰⁹ Walzer afirma que “éste es el tema común de todos los comunitaristas contemporáneos: la lamentación neoconservadora, la acusación neo-Marxista, o el nuevo impulso ‘hand-wringing’ neoclásico o republicano”. WALZER, Michael, “The communitarian critique of liberalism” b,op. cit., p. 9.

argumento sostiene que la teoría liberal no representa la vida real. Los seres humanos son seres incardinados socialmente en relaciones familiares, vecinales, laborales y de ciudadanía. La prueba de la segunda crítica es que la estructura profunda de una sociedad liberal es de hecho comunitaria. El discurso liberal impide formular las convicciones comunes para mantenernos juntos en una comunidad.

Walzer concluye que ambas críticas son mutuamente inconsistentes, ya que no se puede, según el primer argumento, afirmar la realidad del separacionismo liberal⁸¹⁰ y no se puede, en el segundo argumento, evocar las estructuras existentes de la conexión social. No pueden ser a la vez los dos verdaderos. Walzer afirma que “el separacionismo liberal representa o no representa las condiciones de la vida de cada día. Si el relato de la disociación o el separacionismo es en parte verdadero, entonces tenemos que aumentar las cuestiones sobre la profundidad, por tanto hablar de la estructura profunda. Y si todos somos en algún grado comunitaristas bajo la piel, entonces el retrato de la incoherencia social pierde su fuerza crítica”⁸¹¹. Walzer, sin embargo, considera que precisamente los dos argumentos son parcialmente verdaderos, y afirma que el liberalismo es una doctrina autosubversiva, por lo que requiere periódicas correcciones comunitaristas⁸¹².

Después de las formulaciones de estas versiones del dilema comunitarista⁸¹³, cabe preguntarse qué objetivo subsiste en la posición comunitarista o, en otros

⁸¹⁰ Es la traducción de *liberal separatism*.

⁸¹¹ WALZER, Michael, “The communitarian critique of liberalism”, op. cit., p. 11.

⁸¹² WALZER, Michael, “The communitarian critique of liberalism”, op. cit., p. 15.

⁸¹³ Otra versión del dilema comunitarista la ofrece Scheewind analizando la viabilidad práctica de la visión de MacIntyre cuando afirma: “rechazando identidades sociales heredadas fijamente y la mala fe que supone tratar lo cultural como natural, MacIntyre ha incorporado en la ética dos principios cercanamente relacionados con los de moralidad liberal moderna que él tanto detesta. No creo que sus comunidades, si existieran en un mundo tan multitudinario y comunicativo como el nuestro, podrían resistir las consecuencias dialécticas de tener la teoría de MacIntyre como su propia autocomprensión. Anteriormente he argumentado que la teoría de las virtudes de MacIntyre no ofrece una genuina alternativa a la moralidad que él dice querría reemplazar. Puedo incidir ahora diciendo que, si empezamos con comunidades que encarnen la ética de las virtudes de MacIntyre, deberíamos finalizar donde estamos ahora”. SCHEEWIND, J.B., “Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and morality”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, núm. 11, 1982, (653-663) p. 663.

términos, qué solución da el comunitarismo para salir de su dilema. Responder a esta pregunta alude al alcance y límites de la crítica comunitarista al liberalismo y a cuál es la viabilidad de su propuesta alternativa. Habría una forma pesimista de abordar esta cuestión que llevaría a sostener, según Miller, que el comunitarismo “meramente hace referencia a un conjunto de ataques retóricos sobre las premisas alegadas de la teoría liberal”⁸¹⁴, o, según Walzer, los comunitaristas “esperan sólo pequeñas victorias, incorporaciones parciales, y cuando ellos son rechazados, destituidos o elegidos, se van apagando por un tiempo sólo para volver”⁸¹⁵.

También habría una forma parcialmente optimista de valorar el alcance de la posición comunitarista. Sostendría que en la crítica a los presupuestos individualistas y procedimentalistas del liberalismo ha mostrado algunos aspectos olvidados o minusvalorados en su discurso normativo, como es la relevancia del papel de la comunidad. El liberalismo puede reconstruir un mejor discurso de lo colectivo, a partir de algunos aspectos de la visión comunitarista, sin abandonar la idea de derechos individuales. Si se considera como característica definitoria del comunitarismo ser una antropología antiindividualista y se afirma que, aunque hay relación, no existe una conexión lógica entre individualismo y liberalismo, se podría afirmar matizadamente que algunas aportaciones que subyacen a la idea de que el ser humano está constituido socialmente pueden figurar en formulaciones del discurso liberal. Ése es el camino del culturalismo liberal del Kymlicka y Raz. Finalmente se produciría una cierta paradoja, ya que la crítica comunitarista al liberalismo supondría finalmente adoptar un mejor discurso liberal⁸¹⁶.

⁸¹⁴ MILLER, David, *Citizenship and national identity*, op. cit., pp. 97-99.

⁸¹⁵ WALZER, Michael, “The communitarian critique of liberalism”, op. cit., p. 6.

⁸¹⁶ Buchanan hace un balance de la polémica liberal comunitarista cuando afirma que “¿cuál es, entonces, el mérito último del ataque comunitarista al liberalismo? En contra de la poca claridad de alguno de sus argumentos y de la irrelevancia de otros, los pensadores comunitaristas han hecho sin embargo un gran servicio. Han argumentado con convicción (*have a strong case*) para tomar el valor de la comunidad en serio y desde allí reconocer las limitaciones del valor de la autonomía y de las concepciones exclusivamente individualistas del bienestar. Ellos, sin embargo, no han mostrado que la tesis política liberal es falsa, a no ser que ésta sea entendida como una absoluta prioridad para los derechos individuales y mucho menos que el concepto de derechos individuales debe ser abandonado y

El dilema comunitarista pone de manifiesto un hecho sintomático como es que las sociedades donde los autores comunitaristas viven y para las que escriben son sociedades liberales⁸¹⁷. Esto, unido al rechazo de la etiqueta académica de comunitarismo, puede llevar a pensar que el propósito de estos autores es una simple reinterpretación de los valores liberales en un sentido que ponga más énfasis en la comunidad, manteniéndose básicamente los grandes ejes del discurso liberal. Walzer considera que el liberalismo requiere de correcciones comunitaristas periódicas, “pero no es particularmente útil la corrección de sugerir que el liberalismo es literalmente incoherente o que debe ser reemplazado por algunas comunidades preliberales o antiliberales esperando salir a la superficie desde más allá del horizonte. Nada está esperando: los comunitaristas americanos tienen que reconocer que no hay nadie allí, salvo individuos separados, poseedores de derechos, voluntariamente asociados, hablando libremente y liberales. Sería una buena cosa si pudiéramos enseñar a estos individuos a conocerse a sí mismos como seres sociales, productos históricos, y, en parte, la encarnación de los valores liberales. La corrección comunitarista del liberalismo no puede ser otra cosa que un refuerzo selectivo de estos mismos valores”⁸¹⁸.

La polémica liberal comunitarista ha desplegado una cantidad considerable de argumentos; las visiones de Rawls, Taylor, Sandel, Walzer y MacIntyre tienen, desde la pluralidad de sus planteamientos y metodologías, valor en sí mismas como

reemplazado por una concepción del bien común. Mi análisis sugiere que el mejor marco justificatorio para la tesis política liberal tiene las fuentes para incorporar mucho de lo que es valioso en el pensamiento comunitarista sin abandonar el prominente papel para los derechos individuales que ha distinguido a la filosofía política analítica reciente. Una filosofía política que asimile con éxito el mejor pensamiento comunitarista contendrá casi con toda certeza una concepción más sutil y cualificada de los derechos individuales que la que suele asociarse con el liberalismo, pero es seguro decir, según creo, que aún incluirá un fuerte compromiso con la idea de derechos individuales. El desarrollo de una teoría respresentaría una provechosa convergencia en lo que es mejor del liberalismo y del comunitarismo, no una victoria de uno sobre el otro”. BUCHANAN, Allen, “Assessing the communitarian critique of liberalism”, *Ethics*, 99, 1989, (852-882), p. 882.

⁸¹⁷ Walzer afirma que “la única comunidad que muchos de los comunitaristas conocen, después de todo, es precisamente la liberal unión de uniones, siempre precaria y siempre en riesgo. No puede triunfar sobre ese liberalismo, sólo puede, algunas veces, reforzar sus capacidades internas asociativas. Este refuerzo es sólo temporal, porque la capacidad de disociación es también algo fuertemente internalizado y fuertemente valorado. Éste es el porqué la crítica comunitarista está condenada – probablemente no es un terrible destino- a la eterna recurrencia”. WALZER, Michael, “The communitarian critique of liberalism”, op. cit., p. 22.

productos de la tarea intelectual que busca reconstruir la moralidad de los individuos e intenta aportar los mejores presupuestos para el discurso normativo⁸¹⁹. En este sentido, es difícil hacer balances cerrados y definitivos. Cabe afirmar, no obstante, la esperanza de que el debate intelectual, que subyace a la polémica, sea una actividad fecunda donde las posiciones se enriquezcan mutuamente⁸²⁰. Como sostiene Taylor, “el mapa de nuestro mundo moral, aunque esté lleno de grietas, borrones y desperfectos es, no obstante, muy interesante”⁸²¹.

⁸¹⁸ WALZER, Michael, “The communitarian critique of liberalism”, op. cit., p. 15.

⁸¹⁹ Thiebaut afirma que “La ‘verdad’ del comunitarismo radicaba en que ponía en evidencia lo enteco de algunas concepciones básicas del pensamiento liberal clásico: a) rechazaba su concepción del sujeto político como un sujeto racional aislado que procedía a elegir un sistema normativo sobre la base de preferencias basadas en el autointerés; b) forzaba al pensamiento liberal (y a las teorías de la justicia que prosiguen su tradición) a sistematizar un sistema de mediaciones entre las esferas políticas y jurídicas y las otras esferas de la realidad social. La ‘verdad’ del liberalismo radicaría en que sociedades complejas, constituidas pluralmente en términos culturales y en formas de integración social, requieren de estructuras normativas abstractas, neutrales y reflexivas, tanto en cuanto a su entramado normativo como en referencia a la forma de los sujetos que las habitan”. THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, op. cit., p. 233.

⁸²⁰ Ruiz Miguel concluye su artículo “Derechos humanos y comunitarismo” con un balance de la polémica liberal comunitarista cuando sostiene que “tal vez el asunto podría resumirse diciendo que para el pensamiento occidental, los ideales ilustrados y humanistas se han podido mantener a costa de mucha abstracción y alguna buena conciencia, mientras que cierta crítica comunitarista representa y prefigura el momento de la toma de conciencia de una realidad concreta mucho más distante de aquellos viejos ideales de lo que nunca pudo haber parecido. No sé si dramatizo, pero tengo la impresión de que la posición comunitarista puede venir a hacer explícitos y a extremar ciertos presupuestos implícitos y más o menos soterrados de la tradición occidental relativos al orden en el interior y a la supremacía en el exterior, anunciando un mundo en el que, según este punto de vista, no podríamos seguir haciéndonos ilusiones humanitarias y deberíamos elegir entre la buena pero falsa conciencia liberal y la identificación comunitaria que nos permitiría acomodar nuestros verdaderos intereses a nuestra verdadera conciencia (que seguiría siendo buena). Claro que, antes de volver al cálido seno de la tribu, gélido para el extraño cuando éste es el más débil, también cabe pasarse al lado de las víctimas, con tal de que se haga verdad y no sólo desde del púlpito, o bien mantener la mala conciencia del credo liberal en el que, a pesar de todo, algunos no podemos, o no queremos, dejar de creer”. En RUIZ MIGUEL, Alfonso, “Derechos humanos y comunitarismo. Aproximación a un debate”. DOXA, núm. 12, 1992, (95-114), p. 114.

⁸²¹ TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 25.